PENSIERO GIURIDICO ROMANO
E TEOLOGIA CRISTIANA
tra il I e il V secolo

INDICE

INTRODUZIONE

Nelle tre parole del titolo – *Scriptores iuris Romani* – dell'imponente ricerca di cui fa parte questo libro è nitidamente condensato un rovesciamento storiografico: quello intrapreso e avviato nei due volumi della *Palingenesia iuris civilis* di Otto Lenel, pubblicati nel 1889, che riportarono l'attenzione sugli antichi autori le cui opere erano servite a elaborare una parte molto rilevante del diritto romano. Gli specialisti sanno bene che è proprio un cambiamento totale negli studi di storia del diritto quello allora introdotto da Lenel e continuato da quanti partecipano adesso all'impresa degli *Scriptores iuris Romani*. «Con i nostri libri, noi cercheremo di portare avanti il suo lavoro, e, per certi versi, di dargli compimento» ha dichiarato esplicitamente Aldo Schiavone nelle pagine introduttive dell'edizione dei frammenti sopravvissuti delle opere di Quinto Mucio Scevola, discusso da Cicerone, edizione che è stata il primo frutto di questa importante impresa culturale.

Lo scopo della ricerca è infatti avvicinarsi il più possibile al pensiero dei giuristi romani i cui scritti sono stati solo in parte trasmessi nel *Corpus iuris civilis*. Con questa realizzazione tardoantica, così denominata a partire dal Rinascimento, si lavorò infatti antologicamente sui testi degli antichi autori, che vennero condensati nei *Digesta* tra gli anni trenta e quaranta del VI secolo per decisione di Giustiniano, come nel cuore del medioevo ricordava Dante: «Cesare fui e son Iustiniano, che per voler del primo amor ch'i' sento, d'entro le leggi trassi il troppo e il vano», evocativa e perfetta sintesi non a caso collocata tra le prime parole del grande imperatore bizantino nel sesto canto del *Paradiso*.

«Al posto dei giuristi, ecco dunque il codice» riassume Schiavone, che con altrettanta efficacia, e suggestiva, descrive gli effetti dell'opera di Lenel: grazie a questa, infatti, «è come se i profili imprevedibili e frastagliati di un continente scomparso riaffiorassero d'improvviso dalla

nebbia in cui li avevamo perduti». Ma c'è di più, per fortuna: quasi un secolo e mezzo dopo la fatica pionieristica del grande giurista tedesco per riordinare i testi degli scrittori del diritto romano, si è oggi più ottimisti sullo stato della loro conservazione, perché è stato accertato che gli inevitabili guasti e le falsificazioni non sono né importanti né irrimediabili. Insomma, «quella che era sembrata una densa coltre di alterazioni e di falsi si sta rivelando sempre meglio, al microscopio di verifiche più attente, non altro che un velo abbastanza sottile, che non impedisce quasi in nessun caso di entrare in rapporto diretto con il pensiero degli autori originali» nota ancora Schiavone.

Nella storia della ricerca sui testi antichi colpisce un doppio parallelismo, per di più perfettamente sincronico, e segnalarlo mi pare d'indubbio interesse. In un'epoca di sintesi come la tarda antichità, agli inizi del VI secolo, poco prima cioè della grande operazione giustinianea sul diritto romano, nascono, con ogni probabilità in ambiente palestinese, raccolte di brani tratti da antichi commenti biblici, le cosiddette catene. Simili ai florilegi dogmatici, che erano in uso già da diversi decenni nelle controversie cristologiche, le catene sono vere e proprie antologie esegetiche greche ricavate dai testi di antichi commentatori cristiani delle Scritture, che gli autori di queste raccolte selezionano e organizzano proprio come poco più tardi avrebbero fatto i giuristi giustinianei, eliminando dai testi giuridici «il troppo e il vano». Il nuovo genere letterario sarà destinato anch'esso a un enorme successo, restando vitale per tutto il millennio bizantino, finché catene greche s'iniziano a stampare, all'inizio solo in traduzione latina, dal Cinquecento all'Ottocento. Poi, proprio negli anni in cui Lenel pubblica la sua *Palingenesia*, davvero una "nuova nascita", la preparazione dell'edizione critica di Filone Alessandrino ha come conseguenza anche l'avvio di ricerche e di studi sulla costituzione delle catene, non a caso sempre in Germania, dove negli apparati critici del neonato corpus berlinese dei «Griechischen christlichen Schriftsteller» si abbandona il latino e s'introduce il tedesco, scelta indicativa di una supremazia filologica indiscussa. Si verifica così, in un ambito testuale irto di difficoltà, un rovesciamento anche nell'indagine su questo singolare genere letterario, spesso unico tramite grazie al quale sono state conservate innumerevoli antiche interpretazioni della Bibbia altrimenti perdute.

Nel corso di questa ricerca sugli scrittori del diritto romano, cinque sono i volumi di fonti finora pubblicati (e altri sono in preparazione), e

qui la filologia si sta rivelando per quello che è pienamente, cioè scienza storica per eccellenza e non pura erudizione, che secondo l'arguzia del critico letterario spagnolo Ángel Valbuena Prat «in sé non ha niente a che vedere con l'intelligenza». Si sono aggiunti due altri libri, più tradizionali, che raccolgono gli atti dei convegni svoltisi alla Sapienza su giuristi romani e storiografia, poi alla Sorbona su pensiero giuridico occidentale e giuristi romani, mentre di sei seminari, soltanto per questo – svoltosi nella facoltà di Giurisprudenza della Sapienza il 21 febbraio 2020 – si è pensato di pubblicare i testi.

All'interno di questa impegnativa ricerca è nata l'idea del sesto seminario, il cui titolo – *Forme giuridiche romane e teologia cristiana tra il I e il V secolo* – è ispirato a quello dello scritto di Schiavone su Quinto Mucio Scevola, nonché all'interesse dello stesso studioso e di chi scrive per la teologia politica. Tema ovviamente vastissimo, che da Varrone e Agostino arriva alle declinazioni contemporanee, e comprende alla radice il concetto di persona, come abbiamo subito constatato ragionando e mettendo a punto insieme l'incontro tenutosi alla Sapienza.

Davvero molto si è scritto sulle origini in ambito grammaticale e giuridico del termine "persona" (in greco *pròsopon*), destinato a divenire centrale nella grande riflessione cristiana, trinitaria e cristologica. Questo dibattito nei secoli IV e V viene fortemente condizionato dal contesto politico e da inevitabili componenti personali di alcuni protagonisti, ma resta comunque scandito e consegnato alla storia dalle formule dottrinali dei quattro grandi concili (di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia, tra il 325 e il 451), che Gregorio Magno, preceduto da fonti orientali agli inizi del VI secolo, afferma di accogliere e venerare, in una lettera sinodica del febbraio 591, «come i quattro libri del santo vangelo». Dalla grammatica e dall'interpretazione dei testi (giuridici e biblici) si arriva dunque al pensiero, tanto che la classica trattazione dei concetti teologici cristiani più rilevanti, intitolata appunto *God in Patristic Thought* e pubblicata in prima edizione nel 1936 dal canonico anglicano George Prestige, nacque proprio dalle ricerche avviate un quindicennio prima per l'utilissimo *Patristic Greek Lexicon*, che finalmente uscì, dapprima a fascicoli, nel corso degli anni sessanta.

Nel seminario romano l'indagine sull'incrocio tra pensiero giuridico romano e teologia cristiana si è confermata di grande interesse, come documentano queste pagine, davvero fitte di elementi e di spunti. E come emerge subito nelle sue linee generali, storiograficamente molto di-

battute, grazie al suggestivo panorama introduttivo di Oliviero Diliberto. Sulle origini grammaticali del termine “persona” torna Marco Rizzi che in questa prospettiva analizza, grazie a una serie considerevole di osservazioni e confronti originali, la polemica di Tertulliano contro l’eresia monarchiana (cioè rigidamente monoteista) di Prassea. Con l’aggiornata sintesi di Fabrizio Bisconti sull’origine dei cimiteri cristiani l’attenzione si appunta poi sulle catacombe. Sono queste aree sepolcrali a costituire, tra la fine del II secolo e l’inizio del III, i primi possedimenti giuridicamente riconosciuti all’istituzione ecclesiastica dall’autorità pubblica. Il fatto è rilevante anche per la storia delle mentalità, perché la proprietà dei cimiteri – dal termine greco *koimetèrion*, che significa letteralmente “dormitorio” – riguarda questo «punto d’incontro tra le due dimensioni fondamentali della vita cristiana, quella terrena e quella ultramondana, unite indissolubilmente nel concetto della comunione dei santi», come ho scritto anni fa ipotizzando a Roma una «svolta callistiana» che precede di oltre un secolo quella costantiniana. Ed è superfluo aggiungere che la credenza e la dottrina teologica della comunione dei santi presuppongono il concetto di persona. L’opportunità e le prospettive di un incontro nella ricerca tra storici del diritto romano e studiosi del cristianesimo antico sono quindi messe bene in luce da Elio Dovere in un’ampia, puntuale e aggiornata esposizione di carattere metodologico. L’evoluzione del rapporto tra il sovrano e il senato nel lungo secolo che intercorre tra Diocleziano e Teodosio è poi ricostruita con ampiezza e attenzione da Umberto Roberto. In una successione di principi pagani e cristiani che pone inevitabilmente la questione dell’eventuale incidenza del cristianesimo, ormai sempre più protagonista sullo scenario tardoantico, anche in un ambito tradizionale come quello della *libertas* dei romani. Infine, la riflessione di Valerio Marotta su testi teologici latini tra Tertulliano e Agostino li confronta con il pensiero giuridico e colloca in primo piano il tema dello *ius originis*, meditando in definitiva sulla persona.

Ma sul concetto di persona non si deve dimenticare la conferenza, tanto sintetica quanto illuminante, che nel 1938 a Londra tenne Marcel Mauss, sostenuta dalla sua visione comparatista, tanto vasta quanto acuta, e dal dialogo ininterrotto con linguisti come Alfred Ernout. «Da una semplice mascherata alle maschere, da un personaggio a una persona, a un nome, a un individuo, da quest’ultimo a un essere portatore di un valore metafisico e morale» sintetizzava nel densissimo intervento lo stu-

dioso. E negli anni inquieti e sempre più cupi che sarebbero sfociati nel tremendo conflitto mondiale Mauss si poneva il problema del futuro, guardingo verso le «troppe speculazioni», ma al tempo stesso fiducioso nell'antropologia sociale, nella sociologia, nella storia. Queste infatti «ci insegnano a vedere come "cammina" il pensiero umano», per «prendere coscienza di noi stessi allo scopo di perfezionarlo e articolarlo ancora meglio». Un auspicio che non si può non condividere.

Sulle catene resta fondamentale la voce *Chaînes exégétiques grecques* di Robert Devreesse nel primo volume del *Supplément* (Paris 1928) del *Dictionnaire de la Bible*, 1084-1233, ed è utile la bibliografia nel quinto volume (Leuven 2018, 391-401) di Gilles Dorival *Les chaînes exégétiques grecques. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*.

Ángel Valbuena Prat è citato da Luis Alonso Schökel nella sintesi, breve e intelligente, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia* (Brescia 1963, 71; edizione originale, Barcelona 1959).

L'articolo sulla svolta callistiana è *Dai cimiteri al potere temporale: note sulle origini della proprietà ecclesiastica*, in *Vetera Christianorum* 42 (2005) 307-316.

Devo a Lucetta Scaraffia la preziosa indicazione della conferenza di Marcel Mauss, ora nel piccolo libro *La nozione di persona. Una categoria dello spirito*, Brescia 2016.

LA FORMAZIONE DELLA TEOLOGIA CRISTIANA: TRA FILOSOFIA GRECA E DIRITTO ROMANO

Oliviero Diliberto

1. Per introdurre questo tema [1], ricordo una vecchia polemica ora sopita, del tutto ideologica, di qualche anno fa.

Vi ricorderete che, quando è stata abbozzata la cosiddetta Costituzione europea, si era molto parlato dell'introduzione delle «radici giudaico-cristiane». Non entro nel dettaglio, più che altro di origine politica, sull'opportunità di introdurre questa espressione nel testo della Costituzione europea (anche perché essa fu rigettata da referendum in alcuni grandi Paesi, come la Francia, e non ne è stato fatto più niente).

Non c'è alcun dubbio, lo affermo da non credente, che la cultura dell'Europa e dell'Occidente in generale abbia le sue proprie radici in quelle giudaico-cristiane. Effettivamente, non si può comprendere niente di tutta la storia europea se non si studia la storia del cristianesimo, la teologia, la

---

[1] Scrivo questa nota preliminare nel mese di giugno dell'anno del Signore 2020. La data non è secondaria, tutt'altro, per chi leggerà queste pagine tra qualche anno o decennio. Metà della popolazione mondiale è stata sino a pochi giorni or sono in sostanziale quarantena. Abbiamo vissuto mesi reclusi a casa. La pandemia ci ha cambiato la vita, le abitudini, il lavoro, gli affetti. Biblioteche chiuse, materiali di ricerca inaccessibili, spostamenti ridotti all'essenziale. Io, peraltro, in questi tempi così difficili, ho avuto la responsabilità e svolto il coordinamento, in qualità di preside della facoltà giuridica della Sapienza di Roma, di tutta la didattica a distanza: lezioni, lauree, esami. Confesso con serenità, dunque, che la possibilità di lavorare scientificamente mi è stata praticamente preclusa. Non sono riuscito, in definitiva, a metter mano, neppure per l'essenziale, alla relazione svolta a suo tempo per il seminario romano i cui atti vedono oggi la luce. Pubblico, pertanto, in questa sede, il testo come è stato letto durante il seminario, senza apparato critico. Per questo contributo ho, peraltro, rielaborato due miei precedenti lavori, uno risalente molto indietro nel tempo (*Sull'applicazione dell'"excusatio necessitatis" ai "lapsi"*, in *Sodalitas*. Scritti in onore di A. Guarino, 4, Napoli 1984, 1771 ss.), l'altro assai più recente (*"Tre persone, una sostanza". Il dogma trinitario e il suo lessico: tra teologia cristiana, filosofia greca e diritto romano*, in *SDHI* 81, 2015, 423 ss.). Confido che il lettore benevolo possa comprendere i motivi della mia inadempienza, forse persino scusarla. Questo contributo prova, almeno in parte, a rimediare a essa.

liturgia cristiana e anche l'esegesi neotestamentaria, secondo l'insegnamento di Delio Cantimori, uno storico, come si sa, marxista e molto sensibile a questi argomenti.

Accanto alle imprescindibili radici giudaico-cristiane, tuttavia, ce ne sono delle altre, di altro tipo, senza le quali non si può comprendere la storia d'Europa. L'origine della loro formazione è l'ibridazione fra le grandi categorie nate nel quadro della filosofia greca, della teologia cristiana, ma anche del diritto romano. Una volta ancora, la questione concerne il rapporto fra la contemporaneità e la tradizione (o le tradizioni), sulle quali rifletto ormai da alcune decine d'anni.

Proverò a fare un'incursione nella storia del cristianesimo antico, perseguendo una delle mie vecchie passioni, nate con la mia tesi di laurea, poi pubblicata, sulle origini della giurisdizione episcopale nella prima lettera di san Paolo ai Corinzi. Torno insomma sul luogo del delitto.

E d'altronde, nella mia ipotesi di tre grandi matrici, sono aiutato da un saggio straordinario e molto affascinante di Arnaldo Momigliano, *Saggezza straniera*, del 1980, dove scrive: «L'uomo europeo resterà sempre condizionato dal triangolo Grecia-Roma-Giudea» e ne resterà sempre condizionato «almeno finché il cristianesimo, in cui sono presenti e fondamentali tutte le tre entità, resterà la religione occidentale».

Oggi, ragionando su queste ibridazioni, cito due esempi: il primo concerne il problema di disciplina interna ai cristiani che nondimeno è affrontato sulla base delle categorie giuridiche; il secondo è puramente teologico, oserei dire il tema teologico per eccellenza, il dogma trinitario, per mostrare – se ci riuscirò – non solo l'impatto del diritto romano nella formazione delle categorie concettuali del cristianesimo delle origini (e perfino oltre, come vedremo) ma anche le interdipendenze reciproche fra le tre grandi correnti intellettuali che ho richiamato all'inizio.

2. In primo luogo. Sono ben noti il dibattito sui *lapsi* e il caso di abiura nelle chiese locali della cristianità prima di Costantino e, in particolare, nelle comunità ecclesiali cristiane africane.

Il problema, che si era complicato soprattutto dopo le defezioni seguite alle persecuzioni di Decio (250-251), ma che, come si vedrà, esisteva già prima, verteva sull'eventuale riammissione o meno nella chiesa, dei cristiani che, sottoposti ai *tormenta*, o molto semplicemente per timore, avevano attuato delle pratiche religiose pagane per attestare in seguito, nei libelli probatori, la loro innocenza, a seguito delle accuse di appartenenza alla religione cristiana.

La "querelle" interna alla chiesa africana del II e del III secolo è ancora

oggetto di studi di grande interesse secondo la dottrina ecclesiologica; tuttavia l'aspetto della comprensione di questo elemento della polemica religiosa prima di Costantino è importante, soprattutto da un punto di vista storico-giuridico. Come cercherò di mostrare, nel contesto della polemica teologica e disciplinare condotta dalle fazioni opposte all'interno della comunità (rigoristi e possibilisti), sono identificabili degli argomenti di ordine squisitamente giuridico che rivelano degli aspetti significativi della cultura e della formazione giuridico-retorica e dei modi di procedere di autori importanti del periodo considerato.

Si deve prendere come punto di partenza un'affermazione di Tertulliano, che menzionerò spesso in questa relazione: *Non admittit status fidei allegationem necessitatis. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue pœnarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuet, quia potior est necessitas timendæ negationis et obeundi martyrii, quam euadendæ passionis et implendi officii* (Tert., *de cor.* 11, 6; *PL* 2.92 s.; *Corpus Christ.*, *SL* 2.1957).

Nel testo di Tertulliano, conformemente al tenore complessivo del *De corona*, basato su un'intransigenza moralista, si afferma che i cristiani, se avessero ceduto alla paura del martirio, non avrebbero potuto beneficiare, a loro difesa, dell'*allegatio necessitatis*. Riferendosi ai rischi che i fedeli correvano rifiutando di adempiere ai riti pagani, Tertulliano sostiene che, sebbene la necessità, agli occhi dei pagani, rappresenti una violenza psicologica (*tormenta siue poenae*), il martirio è, al contrario, per il cristiano, la vera *necessitas*. Il discorso dell'autore è inoltre ancora più significativo perché Tertulliano ricorda come l'*allegatio necessitatis* è largamente utilizzata – a torto – in diverse situazioni di pericolo (*familiarissima ista aduocatio*, § 7). La critica dell'autore cristiano mira dunque a stigmatizzare una pratica che, secondo questo passaggio, sembrerebbe corrente nelle comunità già alla fine del II secolo.

La citazione deve essere comparata con una seconda dello stesso Tertulliano: *Sed quanta auctoritas legum humanarum, cum illas et euadere homini contingat plerumque in admissis delitescenti et aliquando contemnere ex uoluntate uel necessitate? Recogitate etiam pro breuitate supplici cuiuslibet, non tamen ultra mortem remansuri* (Tert., *apolog.* 45,5 s.; *PL* 1.564 s.; *Corpus Christ.*, *SL* 1.159).

Si sa bene che l'*Apologeticum* rappresenta l'esplicita polemica di Tertulliano verso i decreti romani che perseguitavano i cristiani. In tal senso, la sua affermazione mira a mostrare la mancanza di efficacia delle leggi laiche romane la cui autorità è, il più delle volte, vana: da un lato, in effetti, è con-

cesso ai criminali di nascondere il reato commesso; d'altro canto le regole in questione spesso non sono affatto rispettate dagli uomini, sia per loro spontanea volontà, sia per la pressione della *necessitas*.

La *necessitas* è dunque presentata come un fattore di debolezza propria delle regole romane: in questo senso l'affermazione contenuta in *de cor.* 11,6, secondo cui l'*allegatio necessitatis* sarebbe adoperata molto spesso, è confermata; mentre, dall'altro lato, la ragione dell'esclusione sprezzante dell'*allegatio necessitatis* è evidente per i cristiani.

Tuttavia, l'avviso di Tertulliano si fonda sull'impossibilità di applicare ai cristiani un istituto giuridico che è appunto lo stato di necessità, che è ancora oggi un fatto giustificativo nel diritto penale contemporaneo. Ragionamento singolare, se ci si pensa, che non poggia affatto su considerazioni puramente religiose (sarebbe bastato dichiarare l'impossibilità della riammissione nella comunità a causa della gravità del peccato commesso). Invece Tertulliano sente il bisogno di sottolineare che non sarebbe stato possibile accettare un'esenzione di natura strettamente giuridica.

Tertulliano, come si sa, è un esperto di diritto, al di là del celebre dibattito se vi sia una coincidenza con il giurista i cui frammenti sono conservati nelle Pandette. Io non credo che si tratti dello stesso personaggio ma, anche senza tener conto di questo, l'apologista Tertulliano senza dubbio conosce il diritto romano. Si potrebbe pensare che sia Tertulliano in sé, in quanto esperto di diritto, a utilizzare questa categoria.

3. Tuttavia, qualche decina d'anni più tardi, sempre a Cartagine, in questo caso dopo le persecuzioni di Decio, Cipriano prende posizione sul punto, e pensa esattamente il contrario: *Peius hoc crimen est quam quod admisisse lapsi uidentur, qui tamen in pœnitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur. Hic Ecclesia quaeritur et rogatur, illic Ecclesiae repugnatur. Hic potest necessitas fuisse, illic uoluntas tenetur in scelere. Hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic hæresim uel schisma facere conatus est multos secum trahendo decepit* (Cypr., *de unit. eccl.* 19; *PL* 4.530 s.).

E ancora: *Nec excusat oppressum necessitas criminis ubi crimen est uoluntatis* (Cypr., *de lapsis* 14; *PL* 4.491).

I due testi sono chiari. Il ragionamento di Cipriano, anche se contrario, sembra identico a quello di Tertulliano. Cipriano che, come si sa bene, è fra i più lucidi protagonisti della polemica religiosa del III secolo, in questi testi approva la possibilità della riammissione dei *lapsi* nella chiesa, a certe condizioni, e questa opinione ritorna chiaramente in numerosi altri suoi scritti.

La prima citazione di Cipriano è tratta dal *De unitate ecclesiae*, aspetto

molto importante, poiché lo scopo di Cipriano è di deprecare i conflitti nella chiesa e, dunque, il bersaglio polemico dei testi è evidentemente rappresentato dagli eretici e dagli scismatici. Cipriano sostiene in effetti, che questi ultimi commettono *scelera* volontariamente, laddove i *lapsi* peccherebbero per *necessitas* e, dunque, devono essere considerati come riammissibili nella comunità sulla base di questa *excusatio*.

Il secondo testo di Cipriano è invece tratto dal *De lapsis*, cioè l'opera in cui è affrontato *ex professo* il tema delle condizioni in base alle quali devono essere riammessi nella chiesa coloro che hanno abiurato.

Ora, è singolare constatare che in questo scritto il problema non è espressamente affrontato sul piano dell'*excusatio necessitatis* come capita, anche se incidentalmente, in *de unit. eccl.* 19; d'altronde, sotto questo aspetto, si può osservare che il riferimento a questa categoria è effettuato da Cipriano solamente in una maniera indiretta, poiché egli ricorda che coloro che hanno peccato non possono essere riammessi quando l'atto è manifestamente volontario e dunque il ricorso alla *necessitas* è escluso.

Soltanto gli apostati che si mostravano veramente pentiti e che avevano un *libellum pacis* scritto da un confessore avrebbero potuto ottenere l'assoluzione e l'ammissione alla comunione con la chiesa e all'eucarestia se erano gravemente malati o sul letto di morte.

Eppure anche da questo passo risulta che il dibattito su un problema così importante avveniva utilizzando la categoria della necessità e la contraddizione *necessitas/voluntas*.

4. Il contrasto fra i due autori poggia, sicuramente, sulla valutazione complessiva, teologica e dogmatica, del problema, ma anche, a monte, sulla rispettiva "Weltanschauung" religiosa. Tuttavia il giurista non può non constatare che le categorie comuni utilizzate nella "querelle" da Tertulliano e Cipriano sono importanti per lo studio storico del diritto romano.

I due autori, in effetti, proponendo le due differenti soluzioni, utilizzano la categoria della necessità come ragione possibile di esonero e di limitazione della responsabilità personale in opposizione alla libera *voluntas*. In altri termini, il dibattito teologico si svolge sul piano giuridico come se fossimo davanti a un tribunale.

Tertulliano non nega l'esistenza dell'esonero della *necessitas* – al contrario egli la considera come una debolezza del sistema giuridico, come abbiamo visto nell'*Apologeticum* – ma nega che possa essere presa in esame come stato di necessità la paura della morte per coloro che hanno scelto (o avrebbero fatto meglio a scegliere), al contrario, il martirio come vocazione.

Per contro Cipriano riconduce la debolezza dei *lapsi* esattamente al contrasto *necessitas/voluntas* – effettivamente il peccato degli eretici e degli scismatici è volontario – come lo si trova nelle fonti del diritto romano concernenti lo *status necessitatis*.

È ben noto che la dottrina romanistica riporta l'elaborazione di una sistematica della *necessitas* inizialmente alle fonti retoriche romane a cavallo fra il I secolo a. C. e il I secolo della nostra era (*Rhet. ad Herenn.*, Cicerone *De inventione*, Quintiliano e poi anche Seneca il Filosofo) per terminare nella speculazione giurisprudenziale e nelle costituzioni imperiali.

Peraltro, la frequente utilizzazione dei *topoi* retorici nella documentazione giurisprudenziale è piuttosto conosciuta: basti pensare alla *querela inofficiosi testamenti*, al *color insaniae*, artificio tipicamente retorico che è poi recuperato e rielaborato dai giuristi. D'altra parte, già Luigi Raggi, in uno studio straordinario, aveva rivelato la transizione dai *topoi* retorici alla giurisprudenza, e la loro riutilizzazione da parte dei giuristi romani, anche se in relazione a istituti differenti da quello qui analizzato. In questo senso, e non è per caso, anche le fonti giurisprudenziali evidenziano con chiarezza l'opposizione *necessitas/voluntas.*

Ancora qualche parola su Tertulliano. Tempo addietro, Antonio Masi aveva dimostrato, grazie a coincidenze testuali precise e sostanziali, che Tertulliano aveva tratto suggestioni molto interessanti dal *De pœnis paganorum* di Claudio Saturnino. Più recentemente, Giunio Rizzelli ha rilevato rapporti precisi tra la lista – l'ordine dei peccati – del *De pudicitia* di Tertulliano e la lista dei *crimina* nei libri *De officio proconsulis*. Sembrerebbe dunque dimostrato, nei limiti in cui queste cose possono essere dimostrate, che Tertulliano era un lettore diretto delle opere dei giuristi e che aveva una consuetudine non superficiale con le loro opere.

Ma evidentemente non è il solo: anche Cipriano usa le stesse categorie. In un dibattito di natura puramente religiosa, i due padri della chiesa ricorrono a un argomento storico e giuridico, come se – dirò per semplificare – fossero in un tribunale fra avvocati.

* * *

5. Il secondo esempio di utilizzazione e riutilizzazione delle categorie della cultura classica e del diritto romano nella formazione del pensiero cristiano è d'altro canto rilevante per lo stesso fondamento della teologia cristiana: il dogma trinitario, a cui ho prestato attenzione nella discussione del libro di Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, pubblicato a Torino nel 2013. A partire da questa rifles-

sione ho continuato in seguito a raccogliere nuovi materiali e suggestioni, che proverò ora a esporre, consapevole di un lavoro ancora in evoluzione.

Una substantia, tres personae. La centralità del dogma è ben nota e il fascino intellettuale che promana da esso è straordinario. Solo un esempio. Nell'Inghilterra del XVII secolo, dopo la restaurazione di Carlo II, chi avesse negato la Trinità sarebbe stato radiato dalla comunità e, se fosse stato un docente, non avrebbe più insegnato.

Isaac Newton, fondatore della scienza contemporanea, che "illegalmente" studiava l'alchimia e la teologia, sulle quali ha scritto delle opere sconosciute che sono state pubblicate solo recentemente, poteva affermare che il dogma trinitario è "un'illusione diabolica che aveva corrotto la religione", giudicando "abominevole" – queste sono le parole di Newton, che paradossalmente insegnava al Trinity College – il fatto che il Cristo fosse della stessa essenza del Padre. Newton non pubblicò mai le sue opere e poté, così, continuare a insegnare e a scrivere. Le opere alchimistiche e teologiche inedite dello studioso sono state scoperte dopo la sua morte dagli eredi, che non le hanno mai divulgate (perché erano imbarazzati). Per circa due secoli e mezzo esse furono conservate dai discendenti. Quando, negli anni trenta del secolo scorso, l'ultimo erede si trovò in situazione di necessità, mise all'asta questi inediti straordinari, John Maynard Keynes li acquistò, e questa è una incredibile concatenazione intellettuale. In quel momento si aprì una bizzarra polemica per stabilire se Newton fosse stato il primo scienziato o l'ultimo dei maghi, proprio perché si interessava anche all'alchimia. Dibattito insensato, perché egli è stato le due cose insieme, trattandosi in effetti di due diversi livelli di scienza, per l'epoca. Ho cominciato da Newton per proporre un primo elemento di riflessione: il dogma trinitario è un'astrazione e una sofisticazione intellettuale vertiginosa, per attrarre un siffatto scienziato, ma anche per respingerlo.

Bene, quest'astrazione vertiginosa, quest'ossimoro – tre persone distinte e allo stesso tempo unite nella stessa essenza – è evidentemente il risultato di stratificazioni e di lasciti differenti, filosofici e giuridici, che possono essere concepiti solo da pensatori posti all'incrocio di culture indissolubilmente interdipendenti fra loro.

Cominciamo dunque con un contesto giuridico: le disposizioni legislative di Giustiniano sulla Trinità. *Una substantia, tres personae*. Fra il 527 e il 533, Giustiniano promulga tre costituzioni "teologiche" con il fine di condannare ufficialmente il nestorianesimo (cioè la presenza di due persone differenti nel Cristo, l'una divina, l'altra umana) e stabilendo la "codificazione" legislativa della Trinità, secondo il dogma cristiano cattolico niceno (C. 1.1.5.1 e poi C. 1.1.6.4): *patrem filium et sanctum spiritum, unam sub-*

stantiam in tribus personis. Nel testo originale della costituzione, la sostanza è definita οὐσία, mentre ὑποστάσεις – cioè, nel significato multiforme del greco classico, "la cosa in sé" – designa le tre persone. Si tratta dunque di comprendere la genesi e la tradizione di queste due parole greche che indicano, rispettivamente, la sostanza e le persone (nella fattispecie, nel dogma trinitario).

6. Ancora una volta, siamo di fronte a Tertulliano. In un'opera teologicamente importante che s'intitola *Adversus Praxean* (del periodo montanista dell'autore, circa fra il 212 e il 222), confuta le teorie di Prassea, di cui si conoscono le idee soltanto attraverso lo scritto polemico di Tertulliano, a partire dal quale Olson, un grande teologo, ha ricostruito la tesi di Prassea sulla Trinità.

È un tema centrale, quello trinitario, per la teologia cristiana, e di questo lo stesso Tertulliano è fra i primi e più acuti "regolatori" teorici – forse il primo – attraverso l'affermazione che diventerà tralatizia "tre persone, una sostanza".

Secondo Olson, Prassea fu il primo autore del cristianesimo a tentare di elaborare una dottrina sistematica della Trinità. Tuttavia egli negò la visione ontologica della realtà e l'esistenza di differenti persone e relazioni personali nell'unico Dio: dalla descrizione del suo pensiero, data da Tertulliano, Prassea negò l'esistenza dello Spirito santo come persona, assimilandolo a una manifestazione del Padre e del Figlio e, di conseguenza, affermò che erano stati crocifissi sia il Padre che il Figlio. In questo modo avrebbe ridotto il Padre, il Figlio e lo Spirito santo a tre aspetti, o ruoli, di un'unica persona divina. Tertulliano, al contrario, sperimenta per primo una disposizione dottrinale della Trinità che poi diventerà tralatizia e vincente.

Esattamente, tre persone e una sostanza. È una divisione che unisce e un'unità nella divisione, come scriverà Gregorio di Nazianzo dopo di lui: "Sono divise senza divisione e sono unite nella divisione". Per secoli, per quanto concerne queste divisioni, come è ben noto, si articoleranno reciprocamente molte eresie (con i relativi conflitti) del primo cristianesimo.

Ancora una volta, leggiamo Tertulliano: non c'è separazione (*divisio*, parola che immediatamente colpisce i romanisti) fra il Padre e il Figlio, ma c'è una "disposizione" (*dispositio*) o "distribuzione" (*distributio*). Il Padre, che è unico, è coessenziale con il Secondo (il Figlio) e poi anche con il Terzo (lo Spirito santo) e rappresenta il Tutto che li comprende.

In sostanza, il termine tecnico di persona per Tertulliano "consiste in una unificazione di Due (Padre e Figlio)" nell'articolazione dell'unità "attraverso una tripartizione".

È dunque centrale il concetto di “persona”. Da secoli, gli specialisti del cristianesimo s’interrogano sulla possibile influenza del diritto romano, cioè sull’influenza della nozione tecnico-giuridica di “persona” su questa concezione teologica: in tal senso conviene richiamare Harnack, per nominarne uno fra i più influenti. C’è anche chi sostiene esattamente il contrario, cioè che la nozione teologica abbia influenzato la nozione giuridica. È la teologia che richiama il lessico e le categorie giuridiche, o il contrario? La dottrina, come si sa, è divisa su questo punto. Secondo Esposito, “il punto è la mutua implicazione fra i due lessici” ed è abbastanza notorio, e io sono d’accordo. Tuttavia aggiungerei un’influenza molto chiara delle categorie della filosofia greca.

Trattandosi di Tertulliano, non ci si meraviglierebbe se avesse tratto la nozione di *persona* dal diritto romano. Tuttavia, molto recentemente, nel suo straordinario libro sull’eguaglianza, Aldo Schiavone esprime scetticismo riguardo alla dipendenza di Tertulliano rispetto al diritto romano.

Proverò a riflettere sul termine “persona”, su come Tertulliano lo utilizza e sulla maniera in cui è utilizzato nel diritto romano. Tertulliano, per indicare tre soggettività che sono allo stesso tempo differenti ma uguali, utilizza la parola *persona*. Non c’è *divisio* fra loro, poiché esse sono la stessa sostanza.

7. Ragioniamo insieme. In primo luogo, Tertulliano utilizza la parola *persona* per indicare tre soggettività – chiamiamole così – di cui egli comprendeva bene la radicale differenza: Padre, Figlio che si è fatto uomo e Spirito santo. Non c’è (e non ci sarà) *divisio* fra esse, perché esse hanno un’unica *substantia*.

Nelle *Institutiones* di Gaio (Gai. 1.9) – non sappiamo se Tertulliano, leggermente posteriore a Gaio, ebbe la possibilità di leggerle, anche se si trattava di un’opera largamente comune, particolarmente in Africa, da dove sono giunti anche *testimonia* – leggiamo: la *summa divisio de iure personarum*, secondo la quale *omnes homines aut liberi sunt aut servi*. È un testo molto celebre e infinitamente studiato.

La questione fondamentale è chiara: come può lo schiavo rientrare nel *ius personarum*? D’altronde si tratta di una *res*, giuridicamente parlando. Tuttavia non si parla degli schiavi nel quadro dello *ius quod ad res pertinet*, ma in quello, iniziale – effettivamente nel primo libro delle *Institutiones* di Gaio – che concerne il *ius quod ad personas pertinet*.

Il tema, come si sa, è molto discusso in dottrina, anche recentemente, con le più disparate tesi interpretative. Secondo Esposito, Gaio vuole articolare le due figure (liberi e schiavi) piuttosto che metterle in opposizione.

Ma egli utilizza, secondo me non casualmente, proprio l'espressione *divisio* (al contrario di Tertulliano, come si ricorderà): questo si spiega. In Tertulliano, nella Trinità non c'era divisione, non poteva esserci. In Gaio, invece, c'è divisione. Nello stesso *genus* generale (*persona*), si fa distinzione fra *liberæ et personæ serviles*, incluse e divise allo stesso tempo.

Gaio utilizza spesso l'espressione *personæ serviles*, opposta a *liberæ* (anche se nel quadro dell'unità della nozione generale di persona): a titolo d'esempio, Gai. 1. 120-121 (per ciò che concerne la *mancipatio*: *et serviles et liberæ personæ mancipiantur*) e Gai. 1. 123 (*sicut iuris est in persona servorum*, confrontando con le persone *in mancipio*). Ma anche gli schiavi, che sono giuridicamente *res*, sono persone.

In certi casi, diversamente, Gaio utilizza la parola *persona* (senza la specificazione *servilis*) per indicare il *servus* tout court: per esempio, in Gai. 2.187, a proposito dello schiavo istituito erede *sine libertate*, il giurista sostiene che l'istituzione è inefficace poiché essa avrebbe dovuto essere simultanea alla manomissione. Lo schiavo, dunque, non può essere erede, *quia institutio in persona eius* (lo schiavo) *non consistit*. Ancora: sempre Gaio (D. 28.5.32 pr., *de testam.*) trattando del cittadino romano catturato dal nemico (che è sicuramente loro schiavo) afferma che *in personam eius omnia iura civitatis in suspenso*. Certamente si tratta di un caso particolare, ma questo schiavo (lo schiavo dei nemici) è definito *persona*.

Persona serve dunque a modulare parti differenti e asimmetriche fra loro: lo schiavo è *res* per il diritto, è una persona per la natura.

Persona è dunque, nel lessico giuridico, espressione "comprensiva" e "inclusiva", fino alla formidabile, ai nostri occhi, affermazione di Giustiniano del 531 (C. 6.26.11): *cum et natura pater et filius eadem persona pæne intelleguntur*. Padre e figlio devono intendersi *et natura* (quasi) come una sola persona. Forse qui (in Giustiniano), con qualche eco – mi domando se involontaria – proprio del dogma trinitario. Ma lì ancora *persona* è utilizzato come "divisione inclusiva". Esprime un concetto d'unità e di pluralità che Tertulliano, il quale conosceva il diritto, intendeva nel dogma trinitario.

Proviamo ancora a fare altri approfondimenti sommari su *substantia*.

8. Il IV e il V secolo, come è ben noto, sono caratterizzati dai dibattiti e dalle lacerazioni sul dogma trinitario nelle comunità cristiane. Schematizzerò in maniera drastica per giungere rapidamente alle conclusioni. Con i concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381) è condannato l'arianesimo – che affermava la subordinazione del Figlio al Padre, negando la consustanzialità – e viene definitivamente stabilito il dogma trinitario, sul model-

lo delle osservazioni di Tertulliano (e, dopo Nicea, di quelle di Gregorio di Nazianzo). Tre persone, la stessa sostanza.

Nel concilio di Calcedonia (451) è condannato il monofisismo (secondo cui esisterebbe solamente una natura divina, dopo l'incarnazione del Figlio). Lo stesso concilio stabilì che il Cristo è in due nature "che esistono senza confusione, senza mutamenti, senza divisione né separazione". Sembra effettivamente di leggere Tertulliano.

Si arriva così a Giustiniano – e questo è un contesto puramente giuridico-legislativo, anche se in materia teologica – e alle tre costituzioni "teologiche", già ricordate all'inizio. Si tratta della "codificazione" legislativa della Trinità, secondo il dogma in questione: *patrem filium et sanctum spiritum, unam substantiam in tribus personis*.

Nel testo originale della costituzione la sostanza è definita οὐσία mentre ὑποστάσεις (cioè, come già si accennato, in greco classico "la cosa in sé") indica le tre persone. Le due parole greche sono già largamente utilizzate nel lessico filosofico e, a un certo punto, esse s'intrecciano. Proviamo di nuovo a svolgere alcune considerazioni sommarie.

È stato già provato che Taziano il Siro (120-180 circa), allievo di san Giustino martire, e i testi gnostici utilizzano, nel greco proto-cristiano, ὑπόστασις e ὑποστάσεις per indicare una persona (tuttavia senz'alcuna pretesa per quanto concerne la questione trinitaria).

È molto chiaro che, con lo stoicismo, per la prima volta, la persona è individuata come un essere umano che ha "un ruolo nel mondo", come sostiene Pohlenz. Per la prima Stoa, in effetti, nessun essere umano è schiavo per natura, ed è un'affermazione che si ritroverà anche in Ulpiano (ma in questa sede non posso dire di più, neppure rapidamente, su un tema così controverso in dottrina). Sono concetti ben noti in dottrina. Meno conosciuta, forse, è però la circostanza che nei testi stoici appaiono, in combinazione, le due parole greche che analizziamo.

Posidonio (frammento 27) utilizza esattamente le due parole che abbiamo letto in Giustiniano, οὐσία e ὑπόστασις, ma separatamente. La οὐσία è la materia primordiale, l'essere infinito, l'ὑπόστασις è l'essere entrato nell'esistenza.

Successivamente, Lucio Anneo Cornuto, attivo sotto Nerone, sostiene che Zeus è il padre degli dei e degli uomini "poiché la natura cosmica fu la causa della loro effettiva esistenza (ὑπόστασις), come i padri danno alla luce i bambini" (*Theologiæ Græcæ compendium*, 9). C'è dunque una prima combinazione delle due figure dei genitori e dei figli. Ci si avvicina già ai concetti cristiani.

Dopo, si assiste, con i neoplatonici (Plot. 3.5.3.1; 203-270), all'unione

delle due parole, non più disgiunte, ma consustanziali: ὑπόστασις designa la realtà dell'essere derivata dall'Uno, diventando così sinonimo di οὐσία ed eliminando la distanza e la differenza che erano presenti, al contrario, negli stoici. Dall'Uno, che è la prima realtà che sussiste, derivano tutti gli esseri viventi in gradi inferiori.

Questa concezione rappresenta la premessa essenziale per la dottrina trinitaria cristiana, come ha sostenuto Helmut Köster, che è fra i più grandi esegeti neotestamentari e dal quale ho preso molte delle informazioni esposte sin qui.

Da qui, da questo crogiuolo filosofico, si sviluppa il concetto che porterà alle teorizzazioni trinitarie di Tertulliano e infine alle costituzioni teologiche di Giustiniano, con l'utilizzazione esattamente delle due parole ora in discussione. Un fondamento filosofico che dunque il cristianesimo declina, chiaramente alla sua maniera e con i nuovi obiettivi filosofici.

9. *Persona* è una parola, come abbiamo visto, utilizzata nel lessico sia teologico sia giuridico. Ma οὐσία, in greco, è pure un'espressione che si ritrova in una celebre questione giuridica, in un altro grande giurista: si ritorna così a Ulpiano. Come sapete, in effetti, nella digressione a proposito dell'*error in substantia*, il giurista cita l'esempio (D. 18.1.9.2) dell'*acetum pro vino*: in tal caso, secondo Ulpiano, non ci sarebbe errore, perché in un primo tempo questo *corpus* era vino e poi è diventato aceto, ma la sua οὐσία è rimasta la stessa (contrariamente a ciò che accade nel caso della salsa detta *embamma*). Il parere di Ulpiano è dunque motivato dall'utilizzazione del termine οὐσία, considerato dal giurista in questo senso più profondo e filosoficamente preciso, il senso che finora è stato sommariamente determinato: forse influenzato proprio dall'ontologia stoica – secondo Talamanca aristotelica – come si è recentemente sostenuto. Ciò spiegherà senz'altro l'affermazione di Ulpiano secondo cui gli uomini nascono tutti per natura liberi.

Ancora una volta, dunque, c'è un'utilizzazione interdipendente del lessico (in questo caso filosofico e giuridico). Il gioco intellettuale dei "prestiti" lessicali e argomentativi – come si è visto, lungi dall'essere banali o aleatori – potrebbe allungarsi ancora di più. Mi accontenterò di citare soltanto un tema ancora, tornando all'ambito trinitario.

10. Il fatto che Tertulliano utilizzi, nel lessico legato al dogma trinitario, delle terminologie e dei concetti giuridici potrebbe, però, spiegarsi alla luce delle ben note competenze giuridiche di questo autore. Ma si deve respingere questa suggestione. L'utilizzazione per il dogma trinitario del les-

sico e delle categorie giuridiche non esiste nelle opere di Tertulliano: essa dunque non dipende da una conoscenza particolare del diritto.

Giovanna Galassi e Carlo Lanza in *Lemmi giuridici* (Perugia 2003) hanno attentamente analizzato il lessico di Ilario di Poitiers, padre della chiesa del IV secolo, nella sua opera intitolata proprio *De trinitate*. Bene, in questo scritto il termine *persona* è esattamente utilizzato nel senso constatato in Tertulliano: una pluralità delle persone, ma in una sola sostanza, tuttavia nel quadro di un'utilizzazione massiccia – perfino al di là di ciò che si trova in Tertulliano – dei lemmi, dei concetti e delle categorie giuridiche specifiche, acquisite *tout court* alla materia teologica. È straordinario come, nella descrizione del dogma trinitario, Ilario utilizzi sistematicamente argomentazioni giuridiche.

Per la saldatura tra il vecchio e il nuovo, fra tradizione e innovazione, tra folgoranti invenzioni – come Schiavone ha definito il dogma trinitario – e antichi retaggi, esiste sempre un rapporto indissolubile. Molto spesso il nuovo porta con sé, inevitabilmente, e dirò anche inesorabilmente, il vecchio, anche se involontariamente.

Thomas Stearns Eliot avrebbe detto che il peso della tradizione – citazione fantastica, che ripeto molto spesso – non si eredita ma si conquista. E Tertulliano, intellettuale tanto raffinato quanto intelligente, attento esperto del diritto, inventore del dogma trinitario come base della nuova teologia, si rivela un esempio di contaminazione: per superare radicalmente il vecchio mondo pagano in vista della rigenerazione cristiana, deve utilizzare certe categorie nate e consolidate in altre culture che avrebbe voluto sconfiggere.

PERSONA: TRA GRAMMATICA E TEOLOGIA NELL'*ADVERSUS PRAXEAN* DI TERTULLIANO

Marco Rizzi

A Tertulliano e in particolare al suo scritto *Adversus Praxean*[1] è riconosciuto un ruolo decisivo per l'elaborazione del concetto di "persona" nella teologia di lingua latina, sino alla definitiva formulazione trinitaria che suona: *una substantia, tres personæ*. Altrettanto noti sono i limiti del concetto e le discrasie rispetto ai termini greci, teologicamente ma non lessicalmente corrispondenti, ὑπόστασις e οὐσία, già denunciate da Girolamo[2] e Boezio[3].

Resta comunque oggetto di indagine quale sia l'origine esatta dell'uso teologico di *persona*, corrispondente al greco πρόσωπον che, se pure compare negli stadi iniziali della riflessione trinitaria in lingua greca, fu successivamente abbandonato a favore di ὑπόστασις, certamente più efficace per indicare ciò che individua e caratterizza un soggetto. Nel corso di un lungo dibattito, sono state proposte molteplici ipotesi di derivazione, senza che si sia raggiunta una posizione condivisa da tutti gli studiosi circa l'origine della specificità cristiana (o meglio tertullianea) nell'uso di *persona*, se non in termini del tutto generici, come quelli utilizzati di recente da Claudio Moreschini: «Insomma, l'impiego di *persona* [in Tertulliano] si radica nelle rappresentazioni più semplici e più spontanee della lingua di tutti i giorni, la quale voleva indicare l'essere umano come singolo individuo, che si manifesta con l'attività e la parola»[4].

---

[1] Il testo latino di *Adversus Praxean* qui utilizzato è quello edito da Giuseppe Scarpat in Q.S.F. TERTULLIANO, *Contro Prassea*, S.E.I., Torino 1985, ripreso anche da Hermann-Josef Sieben nella collana *Fontes Christiani* 34: TERTULLIAN, *Adversus Praxean. Gegen Praxeas*, Herder, Freiburg 2001. Le traduzioni sono mie.

[2] Hier. *Epist.* 15,4.

[3] Boeth. *Lib. de pers.* 3.

[4] Claudio Moreschini in TERTULLIANO, *Opere dottrinali. L'anima, La resurrezione della car-*

Intendo qui riproporre invece la tesi della derivazione grammaticale dell'uso del termine *persona* in Tertulliano avanzata da Bernd Jochen Hilberath nella sua *Habilitationsschrift* pubblicata nel 1986; egli vi riprende e riassume precedenti lavori. Questi però non si erano spinti a concludere così nettamente per una tale origine, che Hilberath considera la più probabile per motivazioni sia esterne (la formazione di Tertulliano e la tradizione culturale retrostante) sia interne al trattato (il *ductus* dell'argomentazione)[5]. Probabilmente condizionato dalla sua prospettiva teologica di impronta rahneriana, Hilberath si limita a individuare nella teoria e nella pratica grammaticale antiche il metodo che ha guidato Tertulliano nell'elaborazione del concetto[6], che però acquisirebbe il suo spessore contenutistico grazie all'autonomo sviluppo di una «concezione comunicativa della persona, che preserva allo stesso modo l'indipendenza e la relazione»[7].

A mio parere, la formazione grammaticale di Tertulliano gioca un ruolo che va al di là del solo metodo e determina invece la stessa assunzione della parola *persona* a termine chiave del vocabolario trinitario, con le implicazioni specificamente grammaticali che essa comporta. Non va dimenticato come il terreno dello scontro tra Tertulliano e Prassea fosse rappresentato dall'interpretazione delle Scritture, come del resto è proprio di tutta la speculazione teologica cristiana antica. Certamente il punto in discussione era costituito dal termine-concetto di *monarchia* cui Tertulliano affianca polemicamente quello di οἰκονομία[8], ma la sua argomentazione si sviluppa sin

---

ne, Contro Prassea, Città Nuova, Roma 2010, 449 (a 444-449 una sintetica ricostruzione dell'intera problematica).

[5] Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1986, specialmente 263-268 e 288-290 (con la ricostruzione del dibattito storiografico al riguardo). Altri studi che affrontano il tema in una prospettiva storico-teologica sono Andrea MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2017[3] (la prima edizione è del 1984, ripresa sostanzialmente inalterata nelle successive); Gabino URÍBARRI BILBAO, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1999, specialmente 63-82. In precedenza, molto rilevanti erano risultati l'imponente studio in quattro volumi in paginazione continua (l'ultimo di soli indici) di Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Aubier, Paris 1966-1969, *passim*; nonché René BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Études augustiniennes, Paris 1977[2], 207-223.

[6] HILBERATH, *Der Personbegriff*, 289 s.

[7] *Ibid.*, 294.

[8] Tert. *Adv. Prax.* 2,1: *Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oikonomiam dicimus* (…); 3,1: *Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quæ maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis sæculi ad uni-*

dall'inizio a partire dal riferimento e dall'esame di passi vetero e neotestamentari[9], da lui affrontati ricorrendo a categorie di tipo grammaticale. In questo senso, la posizione concettualmente centrale assunta da *persona* si comprende non isolatamente, bensì all'interno di una costellazione di termini (*nomen*, *numerus*, *vocabolum*, *persona*) che rimandano alle strutture grammaticali di analisi del discorso, di cui Tertulliano fa largo uso nel corso dell'*Adversus Praxean* e che risulta limitativo analizzare separatamente a partire dalla predominanza che uno di essi – appunto *persona* – assumerà in seguito. In questo senso, le analisi sin qui condotte potrebbero soffrire di un errore prospettico, nella misura in cui riferiscono e subordinano ogni altro termine a quello di *persona*[10]. Il mio tentativo, invece, è quello di mostrare come, grazie alla sua formazione grammaticale, Tertulliano abbia utilizzato un *set* di strumenti di analisi logico-formale che faceva perno sulla coppia *nomen-persona* per controbattere sul piano testuale la posizione dei suoi avversari.

Per comprendere il ruolo effettivamente svolto dai concetti grammaticali nella costruzione teologica dell'*Adversus Praxean* occorre cogliere quale sia il problema esegetico a cui Tertulliano si trova di fronte nel suo confronto con l'avversario. Come detto, il punto in discussione era quello della *monarchia* divina, da rendersi come unicità e intrinseca unità del principio divino, piuttosto che con il moderno concetto di monoteismo.

I sostenitori di questo principio, tra cui Prassea, lo assolutizzavano al punto di interpretare il Padre, il Figlio e lo Spirito santo come coincidenti in uno solo, talché *Pater natus et Pater passus*[11] – o almeno così sostiene Tertulliano. A queste posizioni Tertulliano oppone in apertura del suo trattato la *regula* stabilita sin dai primi tempi dall'annuncio evangelico[12] correlata però alla dinamica dell'οἰκονομία salvifica divina, in latino *dispensatio*,

---

cum et verum Deum transfert, non intellegentes unicum quidem sed cum sua oikonomia esse credendum, expavescunt quod oikonomiam numerum et dispositionem trinitatis divisionem præsumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa sed administretur.

[9] Per dichiarazioni esplicite al riguardo, cfr. Tert. *Adv. Prax.* 4,4; 5,1; 6,1; 13,4; 21,2.

[10] Valga ad esempio l'analisi di HILBERATH, *Der Personbegriff*, 169-184, dove tutti i termini esaminati vengono relazionati a *persona* (si veda esemplarmente 169: «In diesem Abschnitt soll konstatiert und auf einer ersten Stufe analysiert werden, mit welchen Ausdrücken Tertullian die in Gott zu unterschieden „Personen" bezeichnet, ohne das Wort persona zu verwenden»).

[11] Tert. *Adv. Prax.* 2,1. Da cui anche la definizione di "modalismo" per indicare la dottrina secondo cui Padre, Figlio e Spirito santo sarebbero solo tre "modi" in cui l'unico Dio si manifesta e agisce in favore della salvezza dell'uomo.

[12] Tert. *Adv. Prax.* 2,2: *Hanc regulam ab initio evangelii decucurisse…*

che egli ritiene di poter dimostrare con ancor maggiore forza dopo la sua adesione al montanismo [13]. La formula di fede del secondo capitolo del trattato [14], probabilmente antecedente a Tertulliano, viene da lui ulteriormente specificata in una forma che richiede un'attenzione alla terminologia che vada oltre quella comunemente riservatale:

> *Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiæ scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ex quo et gradus isti et formæ et species in nomina Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. Quomodo numerum sine divisione patiuntur procedentes tractatus demonstrabunt.*
>
> «Come se anche quest'uno solo non fosse tutte le cose, mentre tutte le cose provengono da quest'uno solo evidentemente per l'unità della sostanza, e non di meno sia conservato il sacramento dell'economia, che dispone l'unità nella Trinità, mettendo in ordine [15] tre, Padre e Figlio e Spirito, tre però non per condizione ma per grado, non per sostanza ma per forma, non per potere ma per suddivisione, e però di una sola sostanza e di una sola condizione e di una sola potenza, perché uno solo è Dio, da cui sia questi gradi e forme e suddivisioni sono ascritte ai nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Il procedere delle argomentazioni dimostrerà in che modo possano ammettere il numero senza divisione» [16].

Va anzitutto osservato come nel commento di Tertulliano sia assente quello che dovrebbe essere il termine chiave della sua argomentazione, ovvero *persona*: l'imbarazzo degli studiosi è reso evidente dalla disinvolta tra-

---

[13] Tert. *Adv. Prax.*2,1: *Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum* (...) *unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oikonomiam dicimus.*

[14] Tert. *Adv. Prax.*2,1: (...) *unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oikonomiam dicimus, ut unici dei sit et Filius, sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, Filium hominis et Filium dei, et cognominatum Iesum Christum. Hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas, et resuscitatum a Patre et in cælo resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum, Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum.*

[15] Questa traduzione di *dirigo* come «mettere in ordine» si lega alle ripetute asserzioni di Tertulliano secondo cui il Padre occupa il primo posto, il Figlio il secondo, lo Spirito santo il terzo: si veda ad esempio Tert. *Adv. Prax.* 3,5; 4,1; etc. L'idea era tradizionale, già ad esempio in Iust. *Apol.* I 13,3.

[16] Tert. *Adv. Prax.* 2,4.

duzione di *in nomina* con «nelle persone» ad opera di Scarpat[17] o con la nota di Sieben[18] che più prudentemente lascia «unter den Namen», ma rimanda per l'interpretazione del significato alla sostanziale identificazione con *persona* operata da Hilberath, come già visto qui sopra[19]. Ma la cattiva coscienza (teologica) degli studiosi moderni va oltre: i manoscritti, infatti, riportano concordemente la lezione *in nomine*, corretta da Scarpat sulla scia di Reitzenstein con *in nomina*, sulla base dell'uso del verbo *deputare* con *in* e l'accusativo in senso distributivo in un passo di un'altra opera tertullianea[20], in modo da ricalcare la formula *una substantia, tres personæ*; tuttavia, la conservazione dell'ablativo singolare parrebbe imporsi[21] in base al parallelo con l'espressione di 18,4 *quasi non et radius in sole deputetur*, dove il verbo è costruito con *in* e ablativo in un passo dai contenuti concettualmente affini. In ogni caso, qui Tertulliano si riferisce espressamente a tre nomi (*nomen*), quello del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, in un contesto che risulta fitto di altri termini grammaticali (*status*, *gradus*, *substantia*, *forma*, *species, numerus*), che saranno ora succintamente esaminati in questa prospettiva.

In Quintiliano, *status* è sinonimo di «modo del verbo», pur se l'uso appare non universalmente diffuso tra i grammatici[22]; ma si trova anche negli scritti linguistici di Varrone, per indicare un principio analitico generale della realtà nelle sue diverse manifestazioni[23]. Sempre nel varroniano

---

[17] Scarpat in Q.S.F. TERTULLIANO, *Contro Prassea*, 147.

[18] Sieben in TERTULLIAN, *Adversus Praxean*, 107 nota 44.

[19] Cfr. *supra*, nota 9.

[20] Tert. *Adv. Herm.* 36,3: *Concedit motum in secundam partem substantiæ deputare*; citato da Scarpat in Q.S.F. TERTULLIANO, *Contro Prassea*, 258; si veda lì a 139 per il riferimento bibliografico relativo a Reitzenstein.

[21] L'emendamento non è accolto nelle edizioni di Emil KROYMANN per il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (*Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, pars III, Tempsky, Pragæ-Vindobonæ 1906) e di Ernest EVANS (QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *Adversus Praxean liber*, S.P.C.K., London 1948); e conseguentemente in quella del *Corpus Christianorum* che riprende le due precedenti (*Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars 2. Opera Montanistica*, Brepols, Turnhout 1954).

[22] Quint. *Inst.* I 5,41: *Id per omnis orationis partis deprendimus, frequentissime in verbo, quia plurima huic accidunt, ideoque in eo fiunt solœcismi per genera tempora personas modos (sive cui "status" eos dici seu "qualitates" placet) vel sex vel ut alii volunt octo (nam totidem vitiorum erunt formæ in quot species eorum quidque de quibus supra dictum est diviseris).*

[23] Varr. *De lin. Lat.* V 1,11: *Pythagoras Samius ait omnium rerum initia esse bina ut finitum et infinitum, bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem. Quare item duo status et motus, utrumque quadripertitum: quod stat aut agitatur, corpus, ubi agitatur, locus, dum agitatur, tempus, quod est in agitatu, actio.*

De lingua Latina compare un interessante uso di *gradus* (in aggiunta a quello comune in altri grammatici per indicare la comparazione a livello nominale e in almeno un caso ciò che differenzia i frequentativi o iterativi dagli altri verbi[24]) secondo cui il significato di ciascuna parola è accessibile in quattro *gradus* diversi: il primo è quello comune, disponibile anche al popolo più semplice; il secondo consiste nell'etimologia stabilita dalla grammatica più autorevole; il terzo costituisce l'interpretazione filosofica che individua l'origine reale dell'uso linguistico; infine, il quarto *gradus* apre a una interpretazione di tipo mistico-speculativo dei *verba*[25]. *Substantia* compare col significato di forma verbale di base da cui derivano tutte le altre forme flesse nell'opera di Plozio Sacerdote[26], attivo verso la fine del III secolo, non quindi cronologicamente distante da Tertulliano, e comunque recettore di precedenti tradizioni grammaticali. *Forma* indica nel lessico dei grammatici l'esito del processo di flessione e questa volta è Varrone a fornire uno spunto interessante per provare a immaginare come il retroterra degli studi linguistici potesse indirizzare il modo di procedere nel ragionamento da parte di Tertulliano: nel *De lingua Latina* si distingue un *genus verborum fecundum* che genera da sé molte *dispariles formas*, corrispondenti a tutte le forme flesse, da un *genus sterile*, sostanzialmente coincidente con avverbi, preposizioni e altre forme non declinabili[27]. Varrone afferma che esiste un migliaio di *verba primigenia* da cui derivano circa cinquecentomila differenti parole (*discrimina verborum*: in questo passo non usa *forma*), perché ciascun *verbum* originario (che potremmo meglio definire radice nel lessico odierno) può essere flesso in circa cinquecento *spe-*

[24] Si tratta di Plozio Sacerdote: Sacer. *Art.* 431 Keil: *Sunt uerba quæ nullum gradum frequentatiuum recipiunt, ut amo studeo; sunt e contrario frequentatiua tantum sine uerbi substantia, ut græcisso patrisso.* (…) *Quædam utrumque gradum frequentatiuum habent sine uerbi substantia, ut potisso poto.*

[25] Varr. *De lin. Lat.* V 1,7-8: *Nunc singulorum uerborum origines expediam, quorum quattuor explanandi gradus. Infimus quo populus etiam venit* (…) *Secundus quo grammatica escendit antiqua* (…). *Tertius gradus, quo philosophia ascendens pervenit atque ea quæ in consuetudine communi essent aperire cœpit, ut a quo dictum esset oppidum, vicus, via. Quartus, ubi est adytum et initia regis.*

[26] Sacer. *Art.* 430 Keil: *Nam factus et faciendus participia sunt sine uerbi substantia: nam facior non est dicendum*; 444: *Sunt participia sine uerbi alicuius substantia, ut tunicatus galeatus pudendus*; 490: *Nam cedo, quod significat da, sine uerbi totius substantia solum reperitur numero singulari, cedo, numeri pluralis cette: sic Plautus et antiqui comœdiographi, sicut est salue saluete saluere.*

[27] Varr. *De lin. Lat.* VIII 3,9: *Duo enim genera verborum, unum fecundum, quod declinando multas ex se parit disparilis formas, ut est lego legi legam, sic alia, alterum genus sterile, quod ex se parit nihil, ut est et iam vix cras magis cur.*

cies[28]. Così come Tertulliano oppone *forma* a *substantia*, *species* è correlata a *potestas*, termine che non pare particolarmente significativo nel vocabolario grammaticale anche se non vi è assente[29], ma con ogni probabilità giunge a Tertulliano dalla sua formazione giuridico-politica. Resta *numerus*, la cui relazione *sine divisione* con i *nomina* di Padre, di Figlio e di Spirito santo Tertulliano dichiara essere l'oggetto specifico della sua trattazione[30].

Nel successivo passaggio, Tertulliano chiarisce infatti l'obiezione suscitata da Prassea e dai suoi seguaci nelle persone più semplici e *idiotæ* che «ritengono l'economia un numero e la *dispositio* della Trinità una *divisio* dell'unità, mentre invece l'unità, derivando da se stessa la Trinità, non è distrutta da quest'ultima, bensì ne è governata»[31]. Certamente qui *numerus* può indicare la molteplicità, come per lo più tradotto[32]; ma *numerus* nel lessico grammaticale indica l'opposizione tra singolare e plurale, che sembra ben legarsi alla opposizione tra *pluribus diis sæculi* e *unicum et verum Deum* che immediatamente precede e soprattutto costituisce una caratteristica comune di nome e verbo[33], cui si ricollega anche la categoria di *persona*. Infatti, dopo la veloce liquidazione delle analogie politico-amministrative della categoria di *monarchia* invocate dai suoi avversari[34], Tertulliano torna al problema costitui-

---

[28] Varr. *De lin. Lat.* VI 5,36: *Horum verborum si primigenia sunt ad mille, ut Cosconius scribit, ex eorum declinationibus verborum discrimina quingenta milia esse possunt ideo, quod a singulis verbis primigeniis circiter quingentæ species declinationibus fiunt*. *Species* risulta comunque di uso frequentissimo nei grammatici latini, per indicare l'esito di ogni tipo di distinzione.

[29] Ne troviamo traccia ancora in Plozio Sacerdote, che se ne serve per indicare la funzione svolta dalle congiunzioni: *Coniunctio est pars orationis adnectens ordinansque dictionem. Coniunctioni accidunt tria, potestas figura ordo. Potestas in quinque diuiditur. Sunt enim copulatiuæ disiunctiuæ expletiuæ causales rationales* (Sacer. *Art.* 444 Keil). Ancor prima, intorno al 200 d.C. ma solo cursoriamente, nel metrico Terenziano (41 Keil) e nel trattato ortografico di Velio Longo (47 Keil).

[30] Se si accetta l'emendamento *in nomina* di cui si è detto più sopra, *nomina* costituirebbe il soggetto del verbo *patiuntur* della frase successiva; se si conserva invece il testo tradito *in nomine*, il verbo concorderebbe logicamente e grammaticalmente con *gradus isti et formæ et species*, piuttosto che a senso con Padre, Figlio e Spirito santo.

[31] Tert. *Adv. Prax.* 3,1: (…) *Oikonomian numerum et dispositionem trinitatis divisionem præsumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa sed administretur*.

[32] «Pluralità» rende Scarpat in Q.S.F. TERTULLIANO, *Contro Prassea*, 147; «Vielheit», Sieben in TERTULLIAN, *Adversus Praxean*, 109.

[33] Si veda ad esempio Plozio Sacerdote: *Numeri in uerbis tot sunt quot et in nominibus, singularis, ut amo, pluralis, ut amamus* (Sacer. *Art.* 432 Keil).

[34] Tert. *Adv. Prax.* 3,2-4,1; si noti che in questo contesto compare per la prima volta il termine *persona* a indicare gli agenti designati dal monarca: *Atquin nullam dico dominationem ita*

to dai *nomina* in cui Dio ha voluto articolare la sua economia: *Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam in quot Deus voluit*[35]. Citando il passo della prima lettera ai Corinti in cui Paolo afferma che in ultimo Cristo consegnerà il regno al Padre e si assoggetterà a lui[36], Tertulliano non solo può ribadire che il Figlio non nuoce alla monarchia del Padre, ma riesce anche a imprimere la svolta decisiva alla sua argomentazione:

> *Hoc uno capitulo epistolæ apostolicæ potuimus iam et Patrem et Filium ostendisse duos esse, præterquam ex nominibus Patris et Filii, etiam ex eo quod qui tradidit regnum et cui tradidit, item qui subiecit <et cui subiecit> duo sint necesse est.*
>
> «Da questo solo passo della lettera dell'Apostolo abbiamo già potuto mostrare che il Padre e il Figlio sono due, oltreché dai nomi di Padre e Figlio, dal fatto che colui che consegna il regno e colui al quale è consegnato sono necessariamente due, e lo stesso vale per colui che ha sottomesso e colui a cui ha sottomesso»[37].

Tertulliano svolge qui una vera e propria analisi di tipo grammaticale del passo paolino, operando dapprima sul piano dei *nomina*, ma soprattutto applicando al testo lo schema che i grammatici greci utilizzavano per la definizione delle *persone* (πρόσωπα) del verbo, giunto concettualmente inalterato ai latini, ad esempio Varrone: *In verborum genere* (...) *cum item personarum natura triplex esset, qui loqueretur, ad quem, de quo, hæc ab eodem verbo declinata, quæ in copia verborum explicabuntur*[38]. Questa definizione o altre simili[39] erano ben note a Tertulliano, che le cita espressamen-

---

unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur quas ipsa prospexerit officiales sibi (3,2). Per la dimensione "politica" del concetto teologico di "monarchia", derivato da Aristotele, resta ancora fondamentale il celebre studio di Erik PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935, su cui ora è proliferata la letteratura secondaria, per lo più di scarso valore quanto a comprensione della dimensione filologica e della posta in gioco dello scritto petersoniano.

[35] Tert. *Adv. Prax.* 4,2. Anche in questo caso Scarpat rende impropriamente *nominibus* con «persone» (in Q.S.F. TERTULLIANO, *Contro Prassea*, 151).

[36] 1 Cor. 15,24-28.

[37] Tert. *Adv. Prax.* 4,4.

[38] Varr. *De lin. Lat.* VIII 8,20.

[39] Si veda uno tra tutti Sacer. *Art.* 432 Keil: *personæ in uerbis, sicut in pronominibus, tres sunt, prima, quæ de se loquitur, ut amo, secunda, ad quam loquimur, ut amas, tertia, de qua loquimur, ut amat.*

te o ne fa uso in più passi dell'*Adversus Praxean*, su cui tornerò tra poco [40]. Ovviamente Varrone e gli altri grammatici presentavano questo schema per individuare sul piano teorico le tre persone singolari e plurali, mentre qui Tertulliano lo utilizza per distinguere nella concreta frase di Paolo i diversi referenti logici (chi / a chi) dell'azione indicata dal verbo che si combinano con i *nomina* presenti nel testo: a ogni *nomen* può così essere associata una *persona* connessa al *verbum*.

Quale fosse il problema al fondo di questo modo di procedere traspare dalla citazione del salmo 109 (110),2 interposto nella citazione paolina da Tertulliano: *Scilicet secundum psalmum: «Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedorum tuorum»* [41]. Questo versetto verrà riportato letteralmente altre tre volte nel corso dell'opera [42] senza però l'omissione qui operata delle prime parole, che suonano: *Dixit Dominus Domino meo*. Infatti, in quest'ultima espressione il medesimo *nomen* (*Dominus*) è utilizzato per indicare due figure distinte, come più avanti dimostrerà Tertulliano, proprio facendo forza sull'analisi delle *personæ*. Ma in questo passaggio iniziale del ragionamento contro Prassea la citazione dell'*incipit* del salmo avrebbe tolto valore all'affermazione secondo cui i *nomina* presenti nel testo indicano necessariamente due realtà distinte. Si comprende così meglio il senso dell'ammonimento rivolto a Prassea da Tertulliano a non distruggere la monarchia divina che ha disposto la propria economia in così tanti nomi (*in tot nominibus*) quanti Dio ne ha voluti [43]: nell'esame delle Scritture si trovano molteplici *nomina* che debbono essere ricondotti al Padre o al Figlio o allo Spirito santo sulla base dell'analisi delle azioni cui sono correlati, ovvero in riferimento all'una o all'altra delle *personæ* grammaticali.

Commentando un altro *nomen* collocato dalla *divini sensus dispositio* nelle Scritture, ovvero quello di *sophia*, Tertulliano costruisce un altro tassello della sua argomentazione sempre grazie alla definizione grammaticale di *persona*; non a caso, in questo contesto il termine compare per la prima volta nell'accezione specifica che acquisirà nel corso del ragionamento [44].

---

[40] Tert. *Adv. Prax.* 11,4.7-10; 12,1-3.6.

[41] Tert. *Adv. Prax.* 4,2.

[42] Tert. *Adv. Prax.* 11,7; 13,3; 28,11, cui si aggiunge una citazione indiretta a 30,5.

[43] Tert. *Adv. Prax.* 4,2: *Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam in quot Deus voluit.*

[44] Tert. *Adv. Prax.* 6,1: *Hæc vis et hæc divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiæ nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione dei sive sermone? Itaque sophiam quoque exaudi, ut secundam personam conditam: «Primo, Dominus creavit me initium viarum in opera sua,*

Al *nomen* di Sapienza (*sophia*) Tertulliano associa quello di Parola, reso con *sermo* (e non con *verbum*, per i motivi che si vedranno), considerandoli entrambi come riferiti al Figlio. A questo punto, Tertulliano riporta una possibile obiezione di Prassea che, ancora una volta, riconduce alla tradizione dei grammatici: sono infatti costoro che definiscono il *sermo* come *vox et sonus oris*, un semplice movimento dell'aria percepito dall'udito, un qualcosa di vuoto, inane e incorporeo. A questa definizione, Tertulliano oppone la *substantia* divina da cui è derivata la Parola, la cui effettiva esistenza è dimostrata, secondo le Scritture, dal suo agire, in particolare dal suo essere lo strumento con cui il Padre opera la creazione[45]. In ogni caso, conclude Tertulliano, quale che sia la *substantia* del *Sermo*, deve essere definita *persona* e le deve essere assegnato il *nomen* di Figlio[46].

Chi sia accostumato alla formula *una substantia, tres personæ* non può che risultare sconcertato dall'identificazione qui operata tra *substantia* e *persona*; ma se si tiene a mente l'uso grammaticale di *persona* è facile capire come Tertulliano vi ricorra per indicare la dimensione legata all'agire (sottolineato dalla reiterazione del verbo *facio*) di colui al quale va attribuito il *nomen* di Figlio: è la combinazione di *nomen* e *persona* che permette di individuare chi sia indicato all'opera dalle Scritture. Tirando le somme di questa lunga sezione iniziale che dal quarto all'undicesimo capitolo del trattato ruota intorno all'esegesi del salmo 109, di Proverbi 8 e di altri passi ancora, Tertulliano ritorce contro Prassea l'accusa di alterare la fede inse-

---

priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me». Si osservi qui come certamente il *secunda* possa essere interpretato in senso ordinale (ovvero il Figlio-Sapienza occupa la seconda posizione, come più volte affermato da Tertulliano), ma anche nel senso propriamente grammaticale, perché nella frase compare quale oggetto, ovvero quale *secunda persona* nello schema *qui / (ad) quem / de quo*. Il versetto di Proverbi compare ancora a 7,1; 7,3, dove il Figlio parla *ex sua persona* ma *in nomine Sophiæ*: *Sic et filius ex sua persona profitetur patrem in nomine sophiæ: «Dominus condidit me initium viarum in opera sua, ante omnes autem colles generavit me»*; 11,3; 19,2.

[45] Tert. *Adv. Prax.* 7,6 s.: *Quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et, sicut grammatici tradunt, aer offensus intellegibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale? At ego nihil dico de deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum, nec carere substantia quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit. Fecit enim et ipse quæ facta sunt per illum. Quale est ut nihil sit ipse sine quo nihil factum est, ut inanis solida et vacuus plena et incorporalis corporalia sit operatus? Nam etsi potes aliquando quid fieri diversum eius per quod fit, nihil tamen potest fieri per id quod vacuum et inane est.*

[46] Tert. *Adv. Prax.* 7,9: *Quæcunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico, et dum Filium agnosco secundum a Patre defendo*. Più avanti (9,2) Tertulliano affermerà che il Padre è *tota substantia* e il Figlio una sua derivazione e parte (*derivatio et portio*), da cui si capisce che la *substantia* di per sé risulta indeterminata se non specificata dal *nomen* in funzione della *persona* che agisce.

gnata dalle Scritture e cita a proprio sostegno la definizione varroniana di *persona*:

> *Tu porro eum mendacem efficias et fallacem et deceptorem fidei huius si, cum ipse esset sibi filius alii dabat filii personam quando scripturæ omnes et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendant a quibus et præscriptio nostra deducitur, non posse unum atque eundem videri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur, quia neque perversitas neque fallacia deo congruat ut, cum ipse esset ad quem loquebatur, ad alium potius et non ad semetipsum loquatur.*
>
> «Tu poi lo [Dio Padre] renderesti mendace e ingannatore e falsificatore di questa fede se, essendo figlio a se stesso, assegnava a un altro la persona di figlio, nel momento in cui tutte le Scritture forniscono la dimostrazione e l'articolazione della Trinità; da esse si deduce anche la nostra obiezione secondo cui è impossibile che appaia essere uno e il medesimo colui che parla e colui di cui si parla e colui a cui si parla, perché a Dio non si addice né la contraffazione né l'inganno, ovvero che sembri parlare piuttosto a un altro e non a se stesso, mentre invece sarebbe proprio sé medesimo quello a cui starebbe parlando» [47].

E ancora, solo poche righe più avanti a proposito di una serie di passi in cui compare il termine *Dominus*, perché non vi siano dubbi Tertulliano ribadisce il nesso che lega *nomen*, verbo e *persona* ancora secondo lo schema varroniano:

> *Hæc pauce de multis, nec enim affectamus universas scripturas evolvere (...). His itaque paucis tamen manifeste distinctio Trinitatis exponitur. Est enim ipse qui pronuntiat Spiritus, et Pater ad quem pronuntiat, et Filius de quo pronuntiat. Sic et cetera, quæ nunc a Patre de Filio vel ad Filium, nunc a Filio de Patre vel ad Patrem, nunc a Spiritu pronuntiantur, unamquamque personam in sua proprietate constituunt.*
>
> «Ecco poche citazioni tra le molte, perché non pretendiamo di far passare tutte le Scritture (...). Da questi pochi passi, però, viene illustrata chiaramente la differenziazione della Trinità. Infatti è lo Spirito colui che dice, e il Padre colui a cui dice, e il Figlio colui di cui dice. Allo stesso modo, anche le altre affermazioni che ora sono dette dal Padre del Figlio o al Figlio, ora dal Figlio del Padre o al Padre, ora dallo Spirito, stabiliscono ciascuna persona nella sua caratteristica» [48].

---

[47] Tert. *Adv. Prax.* 11,4.

[48] Tert. *Adv. Prax.* 11,9. *Proprietas* è termine di largo uso in Quintiliano e nei grammatici per indicare la «proprietà di linguaggio».

Insomma, Dio non inganna e conosce bene la grammatica. Il punto è ribadito ancora con la massima nettezza più avanti, a metà circa dello scritto, quando Tertulliano risponde all'ennesima obiezione dei suoi avversari:

> *"Sed nomen Patris: Deus omnipotens, <Altissimus,> Dominus virtutum, Rex Israelis, Qui est". Quatenus ita scripturæ docent, hæc dicimus et in Filium competisse, et in his Filium venisse et in his semper egisse et sic ea in se hominibus manifestasse. "Omnia, inquit, Patris mea sunt". Cur non et nomina?*
>
> «"Ma sono nomi del Padre: Dio onnipotente, <Altissimo,> Signore delle potenze, Re di Israele, Colui che è". In quanto lo insegnano le Scritture, diciamo che essi spettavano anche al Figlio, e il Figlio è venuto con essi e con essi ha agito e così li ha resi manifesti agli uomini. "Tutte le cose del Padre – dice – sono mie". Perché non anche i nomi?»[49].

Non si tratta semplicemente di una analisi di quella che la storiografia moderna indica come "teologia dei titoli", ovvero dei diversi attributi di Dio presenti nella Bibbia, in specie di quelli cristologici, che in epoca antica conobbe una sua prima tematizzazione nella dottrina delle ἐπίνοιαι del Logos, elaborata da Origene in un periodo di poco posteriore all'attività di Tertulliano, che pure la conosce e la utilizza occasionalmente anche nell'*Adversus Praxean*[50]. È invece evidente, dall'interrogativo retorico formulato da quest'ultimo, come i monarchiani facessero leva proprio sull'interscambiabilità di alcuni appellativi (*Deus*, *Dominus*, *Rex* e così via) per affermare la coincidenza dei soggetti cui essi dovevano essere attribuiti. Anche in questo caso occorre rilevare come l'argomento avesse una sanzione di tipo linguistico-grammaticale, come osserva Cicerone: *Nomen est, quod unicuique personæ datur, quo suo quæque proprio et certo vocabulo appellatur*[51]. Proprio a partire da una definizione di questo tipo si comprende perché nella sua analisi dei testi biblici Tertulliano debba associare a ciascun *nomen* una precisa *persona*, ovvero l'elemento o gli elementi correlati al processo indicato dal verbo nella frase, secondo lo schema *qui / ad quem / de quo*. In questo modo, Tertulliano ritiene di risolvere il problema posto dall'am-

[49] Tert. *Adv. Prax.* 17,2 s. Questa sezione di testo scaturisce da una osservazione che Tertulliano formula a proposito dei suoi avversari: *Facilius exstimaverunt Patrem in Filii nomine egisse quam Filium in Patris, dicente ipso Domino: Ego veni in Patris mei nomine* (…).

[50] Tert. *Adv. Prax.* 28,1, a proposito dell'appellativo *Christus*, che Tertulliano non a caso non considera un *nomen* in senso proprio: *Itaque Christum facis Patrem, stultissime, qui nec ipsam vim inspicias nominis huius, si tamen nomen est Christus et non appellatio potius: unctus enim significatur. unctus autem non magis nomen est quam vestitus, quam calciatus, accidens nomini res.*

[51] Cic. *De inv.* I, 34.

bivalenza di determinati *nomina*, come vediamo dal commento a un passo del quarto Vangelo in cui ricorre a un'espressione che riecheggia da vicino l'affermazione di Cicerone, ma con l'accorta eliminazione di ogni riferimento al *nomen*, sostituito da *vocabulum*:

> *Ipsum, quod Pater et Filius dicuntur, nonne aliud ab alio est? Utique omnia quod vocantur, hoc erunt, et quod erunt, hoc vocabuntur, et permiscere se diversitas vocabulorum non potest omnino, quia nec rerum, quarum erunt vocabula.*
>
> «Il fatto stesso che siano detti Padre e Figlio, non è forse qualcosa rispetto a qualcos'altro? Certamente tutte le cose saranno ciò che sono chiamate, e ciò che saranno, così verranno chiamate, e la diversità dei vocaboli non può assolutamente confondersi, perché non lo può neppure la diversità delle cose, di cui saranno i vocaboli»[52].

Si badi che quella così attivata da Tertulliano non è semplicemente la procedura ermeneutica denominata "esegesi prosopografica" – anch'essa formalizzata al meglio da Origene – secondo cui nei passi dialogici della Scrittura (come all'inizio della Genesi o nel Cantico dei Cantici) occorre individuare chi sia il πρόσωπον che di volta in volta prende la parola. Nell'*Adversus Praxean* si tratta invece di associare un *nomen* a una *persona* con un procedimento di analisi squisitamente grammaticale delle forme verbali e nominali, onde poter distinguere con chiarezza il Padre dal Figlio e dallo Spirito santo in base all'elemento verbale presente nel testo, pur nella interscambiabilità dei *nomina* e nell'unità sostanziale della Trinità.

Un altro esempio del procedimento esegetico grammaticale attivato da Tertulliano mostra come egli voglia affrontare e risolvere nell'*Adversus Praxean* proprio il problema dell'interscambiabilità dei *nomina*, agitato dai monarchiani contro la dottrina della Trinità. Nella lunga sezione che prende in considerazione il versetto del primo capitolo della Genesi: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*[53], l'esegesi tertullianea fa anzitutto perno sulla differenza tra chi parla (*qui loquitur*), l'unico Dio, e l'uso del verbo e dell'aggettivo al plurale, laddove se non fosse stato presente anche un interlocutore (*ad quem*) sarebbe dovuto comparire il singolare *meum*. Anche i passi di Genesi 3,22[54] e 1,27[55], citati in quest'ordine, presentano le medesime caratteristiche, a detta di Tertul-

---

[52] Tert. *Adv. Prax.* 9,4.

[53] Gen. 1,26. La porzione di testo dell'*Adversus Praxean* è costituita dai capitoli 12 e 13.

[54] Gen. 3,22: *Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis*, citato in Tert. *Adv. Prax.* 12,2.

[55] Gen. 1,27: *<Et fecit> Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum*, citato in Tert. *Adv. Prax.* 12,4.

liano; egli insiste sull'opposizione di *numerus* tra singolare e plurale, per affermare che il Padre non parlava al plurale (*pluraliter*) perché fosse egli stesso plurale (*pluralem*, ovvero contemporaneamente Padre e Figlio), bensì perché a lui era unita una *secunda persona* e anche una *tertia* e per questo ha parlato al plurale (*pluraliter*)[56]. Dopo l'esame di un'altra estesa serie di passi biblici che presentano le medesime caratteristiche[57] e sono quindi analizzati con il metodo grammaticale visto sinora, Tertulliano conclude:

> *Qui si ipse Deus est secundum Ioannem: Deus erat sermo, habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem. Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personæ non substantiæ nomine, ad distinctionem non ad divisionem.*
>
> «E se egli [il Figlio] è Dio, secondo Giovanni ("Il Verbo era Dio"), hai due, uno che dice "sia fatto", un altro che fa. Ho già dichiarato in che modo tu debba intendere un "altro": col nome della persona, non della sostanza, per distinguere, non per separare»[58].

L'espressione *nomen personæ* ha causato non poco imbarazzo agli interpreti, dato che appare evidente come i due termini non possano essere qui considerati sinonimici o equivalenti, come si vorrebbe invece per tutti gli altri luoghi; si aggiunge inoltre l'apparente contraddizione dell'espressione *personæ non substantiæ nomine* rispetto a quanto affermato in precedenza da Tertulliano, secondo cui la *substantia Sermonis* deve essere definita *persona*, come visto[59]. Ma in entrambi i casi, a ben vedere, il corretto *nomen* può essere individuato solo a partire dall'azione espressa dal verbo: proprio perché la *substantia Sermonis* agisce, essa non è un mero *flatus vocis* e può quindi essere associata a un preciso *nomen*, quello del Figlio, mentre il *nomen substantiæ* dell'ultimo passo sarebbe genericamente *Deus* sia per chi dice, sia per chi fa, e deve quindi essere specificato il ruolo di ciascun agente indicato dai predicati verbali:

> *Ceterum ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit. Nam nec iuberet, si ipse faceret dum iuberet fieri. Per eum tamen iubebat, haud sibi iussurus si unus esset, aut sine iussu facturus, quia non expectasset ut sibi iuberet.*

---

[56] Tert. *Adv. Prax.* 12,1-4.

[57] Gen. 2,7; Eb. 9,24; Gen. 1,3; Gv. 1,9; Gen. 1,6 s. 14-16; Gv. 1,1, citati in quest'ordine.

[58] Tert. *Adv. Prax.* 12,6.

[59] Tert. *Adv. Prax.* 7,9.

«Per il resto, affermo sempre una sola sostanza in tre uniti tra loro, e tuttavia in base al necessario senso [del passo] è doveroso che io affermi che è altro colui che comanda e colui che fa. Infatti non comanderebbe, se egli stesso facesse mentre comanda che si faccia. Tuttavia comandava per mezzo di lui, non intendendo comandare a se stesso se fosse uno solo o intendendo fare senza comando, perché non avrebbe aspettato di comandare a se stesso»[60].

Proprio ritornando sul salmo 109, Tertulliano non ha difficoltà ad ammettere che nell'Antico Testamento il *nomen* di *Dominus* era riferito a due, anzi in alcuni punti si parla addirittura di due dèi (*duos deos*); perfino il prologo al Vangelo di Giovanni presenta il medesimo numero[61]. In realtà, si tratta di una modalità con cui nell'Antico Testamento veniva preparato l'arrivo di Cristo, in modo tale che una volta venuto potesse essere più facilmente riconosciuto come Dio (*Deus agnosceretur*) e fosse chiamato Signore (*Dominus vocaretur*); infatti, chiosa Tertulliano, se nell'Antico Testamento si leggesse di una sola *persona* sia di Dio, sia del Signore, giustamente Cristo non sarebbe stato ammesso *ad nomen Dei et Domini*. La sua venuta ha così chiarito che era proprio lui a determinare il *numerus* plurale che i lettori della Bibbia trovano nell'Antico Testamento; per questo, conclude Tertulliano, il *nomen* di Dio o quello di Signore è ora ritornato all'unità (*in unionem*), per rimarcare la differenza tra i politeisti e i cristiani che adorano e chiamano (*nominantes*) la sola luce del mondo sia Dio, sia Signore, perché sanno che il *nomen* di Dio e quello di Signore convengono sia al Padre, sia al Figlio, sia allo Spirito santo[62]. Ancora una volta, una corretta lettura del

---

[60] Tert. *Adv. Prax.* 12,7. La frase non è particolarmente scorrevole né perspicua, come del resto non raro in Tertulliano. Ho conservato il testo tradito, che viene emendato in molti modi dagli editori; quello di Kroymann seguito anche da Scarpat risulterebbe ancora più favorevole alla mia tesi, dato che riporterebbe ancora una scansione ternaria *qui / per quem / cui*: *Nam nec iuberet, si ipse faceret dum iuberet fieri per eum <cui> tum iubebat. Haud sibi iussurus etc.*

[61] Tert. *Adv. Prax.* 13,2 s.: *Si ad deum loquitur, et unctum deum a deo, affirmat et hic duos deos* (…). *Inde et Esaias* (…) *dicendo Deus in te, et Tu deus, duos proponit, qui erat in Christo et Christum ipsum. Plus est quod in evangelio totidem invenies: In principio erat sermo et sermo erat apud Deum et Deus erat sermo: unus*, *qui erat et alius, penes quem erat. Sed et nomen Domini in duobus lego: Dixit Dominus Domino meo, sede ad dexteram meam*.

[62] Tert. *Adv. Prax.* 13,6-8: (…) *Sed quoniam retro et duo dii et duo domini prædicabantur ut, ubi venisset Christus, et Deus agnosceretur et Dominus vocaretur, quia Filius Dei et Domini. Si enim una persona et Dei et Domini in scripturis inveniretur, merito Christus non esset admissus ad nomen Dei et Domini* (…) *quia unus Deus et unus Dominus legebatur* (…). *At ubi venit Christus et cognitus est a nobis quod ipse qui numerum retro fecerat, factus <sit> secundus a Patre et cum Spiritu tertius, etiam Pater per ipsum plenius manifestatus, redactum est iam nomen Dei et Domini in unionem ut, quia nationes a multitudine idolorum transirent ad unicum Deum, et differentia constitueretur inter cultores unius et plurimæ divinitatis. Nam et lucere in mundo christianos oportebat ut filios lucis, lumen mundi unum et deum et dominum colentes et nominantes. Ceterum si ex conscientia qua sci-*

testo biblico consente di stabilire le giuste relazioni tra *nomina*, *personæ* e azioni per trarne le dovute conseguenze in termini teologici.

Un ultimo esempio. Commentando il quattordicesimo capitolo del Vangelo di Giovanni in cui Gesù afferma la sua intima unione con il Padre[63], e in particolare la richiesta dell'apostolo Filippo di mostrargli quest'ultimo, Tertulliano afferma che l'unico punto in discussione è *chi* (*quem*) doveva essere conosciuto: come (*quasi*) Padre o come Figlio?[64]. Secondo il testo, osserva Tertulliano, il Figlio si era mostrato quale *vicarium* del Padre, attraverso cui (*per quem*) il Padre poteva essere visto nelle azioni (*in factis*) e udito nelle parole (*in verbis*) e conosciuto nel Figlio che gestiva (*administrante*) le azioni e le parole del Padre. Così Cristo insegna che il Padre diviene visibile nel Figlio *ex virtutibus, non ex personæ repræsentatione*, dove l'opposizione tra *virtus* e *repræsentatio personæ* distingue le δυνάμεις del Padre – ovvero, in termini filosofici, le potenzialità che lo contraddistinguono – attivate tramite il Verbo dalla loro realizzazione visibile, affidata al Figlio in quanto agente *in persona sui* e non come sostituto della *persona* del Padre. La stretta unione (*coniunctio*) delle due *personæ* del Padre e del Figlio è dimostrata per Tertulliano dalla successiva domanda rivolta da Gesù a Filippo («Non credi che io sia nel Padre e il Padre in me?»[65]), perché il Padre, rimanendo nel Figlio, grazie agli effetti delle sue *virtutes* viene visto per mezzo delle cose per mezzo delle quali rimane e per mezzo di colui in cui rimane – frase indubbiamente contorta, ma che sembra riecheggiare lo schema varroniano; e quando il Figlio dice «io sono nel Padre e il Padre in me», proprio da ciò appare evidente la caratteristica (*proprietas*) di ciascuna delle due *personæ*[66], conclude Tertulliano.

---

mus Dei nomen et Domini et Patri et Filio et Spiritui convenire deos et dominos nominaremus, extinxissemus faces nostras etiam ad martyria timidiores, quibus evadendi quaque pateret occasio iurantibus statim per deos et dominos, ut quidam hæretici quorum dei plures.

[63] Cfr. Gv. 14,8-14.

[64] Tert. *Adv. Prax.* 24,2: *Et pervenimus iam ad Philippum qui spe excitatus videndi Patris nec intellegens quomodo visum Patrem audisset: Ostende, inquit, nobis Patrem, et sufficit nobis. Et dominus, Philippe, tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me? quem dicit cognosci ab illis debuisse? hoc enim solum discuti oportet. Quasi Patrem an quasi Filium?*

[65] Gv. 14,10.

[66] Tert. *Adv. Prax.* 24,6-9: *Et ideo suggillatur Patrem videre desiderans quasi visibilem et instruitur visibilem eum in Filio fieri ex virtutibus non ex personæ repræsentatione. Denique si Patrem eundem Filium vellet intellegi dicendo: Qui me videt Patrem videt, quomodo subicit: Non credis quia ego in Patre et Pater in me? Debuerat enim subiunxisse: Non credis quia ego sum Pater? (…) Igitur et manifestam fecit duarum personarum coniunctionem ne Pater seorsum quasi visibilis in conspectu desideraretur et Filius repræsentator Patris haberetur. (…) Per opera ergo virtutum et verba doctrinæ manens in Filio Pater per ea videtur per quæ manet et per eum in quo manet, ex hoc ipso apparente proprietate utriusque personæ dum dicit: Ego sum in Patre et Pater*

Non è quindi una combinazione casuale, né tantomeno costituisce una semplice endiadi la coppia *nomina et personæ* che si trova in alcune tra le più pregnanti formulazioni sintetiche della dottrina e della prassi liturgica trinitaria utilizzate da Tertulliano nella seconda parte dell'*Ad Scapulam*:

(…) *Credant et hi et Patrem et Filium in suis quemque nominibus et personis et locis.*

«(…) Credano anche costoro il Padre e il Figlio in ciascuno dei loro nomi e persone e luoghi» [67].

(…) *Novissime mandans ut tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum. Nam nec semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur.*

«(…) Comandando infine che immergessero nel Padre e nel Figlio e nello Spirito santo, non in uno solo. Infatti non siamo immersi una sola volta, bensì tre volte per ciascun nome nelle singole persone» [68].

A conclusione del trattato troviamo ancora la medesima espressione, a conferma di come non sia possibile ritenere *nomen* un semplice sinonimo di *persona* o comunque non abbia una sua specifica e pregnante funzione nel sistema di Tertulliano:

Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram iam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur qui et retro per Filium et Spiritum prædicatus non intellegebatur.

«Così Dio ha voluto rinnovare il mistero, cosicché in modo nuovo fosse creduto una sola cosa per mezzo del Figlio e dello Spirito santo, e Dio fosse conosciuto palesemente nei suoi propri nomi e persone, Egli che pur predicato nel passato per mezzo del Figlio e dello Spirito non veniva compreso» [69].

Con tutto questo, ovviamente, non intendo sostenere che Tertulliano abbia una concezione "grammaticale" della Trinità o che non presenti im-

---

in me. L'espressione *proprietate utriusque personæ* riecheggia quella di 11,10 *unamquamque personam in sua proprietate*, strettamente correlata allo schema varroniano.

[67] Tert. *Adv. Prax.* 23,7; l'aggiunta di *locis* è determinata dal fatto che Tertulliano sta esaminando le *voces* che si odono al momento del battesimo di Gesù: la sua sulla terra e quella del Padre dal cielo; si può forse accostare Sen. *Epist.* 94,35, secondo cui l'azione morale deve svolgersi secondo *differentias* (…) *quas exiguunt tempora, loca, personæ* e altri passi simili (si veda Scarpat in Q.S.F. Tertulliano, *Contro Prassea*, 343 s.). Notevole piuttosto per quanto sin qui sostenuto l'obiezione mossa a questo proposito da Tertulliano a Prassea: *Quot personæ tibi videntur, perversissime Praxea, nisi quot et voces?* (23,4).

[68] Tert. *Adv. Prax.* 26,9.

[69] Tert. *Adv. Prax.* 31,2.

plicazioni di natura filosofica e teologica; la tradizione grammaticale in cui egli si è formato[70], però, gli fornisce gli indispensabili strumenti analitici per sciogliere i nodi esegetici su cui verteva il confronto con le posizioni monarchiane[71]. Tertulliano individua la soluzione nella combinazione di *nomina* e *personæ* che di volta in volta permette di spiegare al meglio le relazioni stabilite nel testo biblico tra i componenti della Trinità; in questo modo, *persona* passa dal vocabolario grammaticale a quello teologico dove conoscerà una progressiva autonomizzazione concettuale, che in Tertulliano appare però solo avviata.

---

[70] Ne troviamo traccia anche in altri passaggi dell'*Adversus Praxean*, ad esempio a 3,2, dove Tertulliano ironizza sui suoi avversari latinofoni, che si preoccupano di pronunciare sonoramente e con la giusta aspirazione il vocabolo greco μοναρχία, ma non ne capiscono il significato: *«Monarchiam, inquiunt, tenemus», et ita sonum ipsum vocaliter exprimunt etiam Latini et tam opifice ut putes illos tam bene intellegere monarchiam quam enuntiant; sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Græci*; e poco più avanti ribadisce: *Malo te ad sensum rei quam ad sonum vocabuli exerceas.*

[71] Si potrebbero fare anche ulteriori passi in questa direzione. Anzitutto, nel processo di analisi del testo biblico, così come sopra ricostruito, Tertulliano pare seguire un altro schema teorico, di matrice aristotelica, ma veicolato ai grammatici latini sempre da Varrone: *Quorum generum declinationes oriantur, partes orationis sunt duæ, nisi item ut Dion in tris diviserimus partes res quæ verbis significantur: unam quæ adsignificat casus, alteram quæ tempora, tertiam quæ neutrum. De his Aristoteles orationis duas partes esse dicit: vocabula et verba, ut homo et equus, et legit et currit. Utriusque generis, et vocabuli et verbi, quædam priora, quædam posteriora; priora ut homo, scribit, posteriora ut doctus et docte: dicitur enim homo doctus et scribit docte. Hæc sequitur locus et tempus, quod neque homo nec scribit potest sine loco et tempore esse, ita ut magis sit locus homini coniunctus, tempus scriptioni. Cum de his nomen sit primum (prius enim nomen est quam verbum temporale et reliqua posterius quam nomen et verbum), prima igitur nomina: quare de eorum declinatione quam de verborum ante dicam* (Varr. *De lin. Lat.* VIII 4,11-13); coerentemente con questo schema di priorità logica, Tertulliano affronterebbe il problema esegetico posto dai monarchiani partendo in prima battuta dai *nomina* e passando in logica subordinazione alle *personæ* in quanto correlate ai *verba temporalia* («verbi» nel senso grammaticale: l'anfibologia grammaticale intrinseca al termine *verbum* spiega, tra l'altro, la sua preferenza per *Sermo* nella resa del greco λόγος riferito al Figlio). La stessa opposizione tra *divisio* e *distinctio* centrale nell'argomentazione di *Adv. Prax.* 9,1 (… *non tamen diversitate alium filium a patre sed distributione, nec divisione alium sed distinctione* …) per definire la differenziazione tra Padre e Figlio potrebbe essere un riferimento alla riflessione sulle modalità di articolazione del discorso in base all'equivalente degli attuali segni di interpunzione, la cui funzione era allora affidata a pause più o meno lunghe nella recitazione: ad esempio, Quintiliano oppone la *divisio* (*divisio respiratione et mora constat*: *Inst. or.* VII 9,11) al sapiente uso di pause (*moræ*) *sine respiratione* e alla capacità dell'oratore di prendere fiato senza determinare una *vitiosa distinctio*, perché la *virtus distinguendi* è alla base di ogni altra peculiarità di una efficace declamazione: *Sunt aliquando et sine respiratione quædam moræ etiam in perihodis* (…) *Ita paulum morandum in his intervallis, non interrumpendus est contextus. Et e contrario spiritum interim recipere sine intellectu moræ necesse est, quo loco quasi surripiendus est: alioqui si inscite recipiatur, non minus adferat obscuritatis quam vitiosa distinctio. Virtus autem distinguendi fortasse sit parva, sine qua tamen esse nulla alia in agendo potest* (Quint. *Inst. or.* IX 3,39). Non è questa però la sede per procedere in questa direzione.

GIURISDIZIONE E TEOLOGIA: IL *CŒMETERIUM CALLISTI* ALLE ORIGINI DELLE CATACOMBE ROMANE

Fabrizio Bisconti

La genesi delle catacombe romane, che alla luce dei più recenti processi ermeneutici si stringe, per motivi topografici, epigrafici e monumentali, fra il tramonto del II secolo e l'esordio del seguente, in perfetta sintonia con la prima definita sistemazione della gerarchia della Chiesa romana, si muove proprio tra una concezione di tipo giuridico e una ideologia di specie teologica.

Le catacombe, o meglio i cimiteri dei cristiani, intesi come luoghi del riposo, del sonno provvisorio, in attesa della resurrezione, rispettando il senso stretto e profondo del termine greco *koimetèrion*, corrispondente al latino *cœmeterium*, nascono con l'intento di raccogliere in un luogo esclusivo, riservato e comunitario i fedeli cristiani [1]. Questa tensione diede luogo alle catacombe scavate nel tufo del suburbio romano, rispettando i limiti dei *prædia* acquisiti dalla comunità o donati da cristiani "eccellenti", ovvero da personaggi dall'alto potenziale economico e/o dall'elevato rango sociale.

Questi gesti, tipici dell'evergetismo cristiano, ci offrono il senso giuridico che, dall'ipogeo di diritto privato – che fa capo a una famiglia o a un gruppo appena un po' più allargato – giunge al cimitero comunitario, gestito presumibilmente dalla gerarchia ecclesiastica.

Cerchiamo di far luce su queste due tipologie sepolcrali, che, nella tarda antichità, assurgendo all'esponente cristiano o giudaico, propongono peculiarità monumentali, tipologiche, decorative ed epigrafiche assai diverse. Il monumento funerario di diritto privato è ben rappresentato dall'ipogeo

---

[1] V. FIOCCHI NICOLAI, *Le catacombe romane*, in *Lezioni di archeologia cristiana*, a cura di F. Bisconti e O. Brandt, Città del Vaticano 2014, 273-360.

degli Aureli in viale Manzoni[2] (fig. 1). Il piccolo complesso, ora incluso nella cerchia muraria aurelianea e riferibile – per questo – al frangente cronologico che dagli anni trenta giunge agli anni quaranta del III secolo, manifesta le caratteristiche della privatezza, che afferiscono alla *gens* degli Aureli, in quanto una iscrizione musiva pavimentale ricorda i defunti Onesimo, Papirio, Prima e il committente *Felicissimus*, mentre una lastra marmorea menziona una *Aurelia Myrsina*[3].

L'ipogeo degli Aureli non presenta elementi cristiani nel complesso programma decorativo, ma suggerisce i primi segni di una rivoluzione religiosa, che si sta consumando[4]. Nel primo dei tre ambienti si intravedono infatti due scene, che possono essere identificate rispettivamente con le rappresentazioni di Eracle nel giardino delle Esperidi e di Prometeo che crea il primo uomo o con Adamo ed Eva nell'Eden e il Demiurgo creante[5] (fig. 2). Queste perplessità interpretative suggeriscono il ruolo dell'ipogeo – per il resto costellato di scene di vita in villa[6], di una situazione omerica[7], di figure di filosofi e pastori[8] – di anello di congiunzione tra la cultura pagana e quella cristiana, disegnando un repertorio passe-partout, che segna proprio il passaggio tra l'ipogeo di diritto privato e il cimitero comunitario.

In realtà, questi monumenti di passaggio, pur dichiaratamente pagani, possono rappresentare una cellula delle catacombe cristiane, in quanto incastonate nelle necropoli ipogee comunitarie o anche centri propulsori delle stesse. In questo senso possono essere considerati l'ipogeo dei Flavi[9]

---

[2] F. BISCONTI, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Restauri, tutela, valorizzazione e aggiornamenti interpretativi*, Città del Vaticano 2011.

[3] M. GIOVAGNOLI, *L'apparato epigrafico dell'ipogeo degli Aureli*, in F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni* cit., 229-232.

[4] F. BISCONTI, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Un esempio di sincresi privata*, in *Augustinianum* 25 (1985), 889-903.

[5] R. BUCOLO, *Himmelmann e l'ipogeo degli Aureli*, in F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni* cit., 125-134.

[6] M. BRACONI, *Il cavaliere, il retore, la villa: le architetture ultraterrene degli Aureli tra simbolo, rito e autorappresentazione*, in F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni* cit., 135-163.

[7] F. BISCONTI, *Lavori nelle catacombe: il lutto, Circe e S. Paolo*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 86 (2010), 25-52.

[8] F. BISCONTI, *Il sogno e la quiete: l'altro mondo degli Aureli*, in F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni* cit., 11-19.

[9] L. PANI ERMINI, *L'ipogeo dei Flavi in Domitilla. Osservazioni sulla sua origine e sul carattere della decorazione*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 45 (1969), 119-173; L. PANI ERMINI, *L'ipogeo dei Flavi in Domitilla. II. Gli ambienti esterni*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 48

(fig. 3) e il cubicolo di Ampliato a Domitilla [10] e l'ipogeo degli *Acilii* a Priscilla [11].

La privatezza e la dimensione comunitaria non si propongono, dunque, come realtà dicotomiche, bensì come concetti complementari, che ci parlano di un dialogo giuridico tra la proprietà privata e quella comunitaria, regolato da un rapporto evergetico, nel senso che – come abbiamo anticipato – i *clarissimi viri* e le *clarissimæ fœminæ* delle nobili famiglie romane fungono da "patroni" delle catacombe, dando avvio dai loro mausolei, dai loro recinti funerari *sub divo*, come nel caso dei complessi di Pretestato [12] e di San Callisto [13], dai loro ipogei familiari, a una espansione esponenziale.

Gli ipogei di diritto privato e le catacombe comunitarie, in questi primi momenti, intrecciano i loro destini, provocando lo sfruttamento sotterraneo, che vede, agli esordi, l'uso, o meglio, il riuso degli arenari e dei cunicoli idraulici [14], sostenendo quella tensione verso il basso, che aveva già animato la creazione dei colombari pagani [15].

Questi ultimi monumenti, d'altra parte, presentavano con i cimiteri cristiani un altro punto di contatto. Sebbene, infatti, essi contenessero le urne cinerarie, frutto di un rito funerario vietato dalla cultura cristiana e anche giudaica, comportavano un numero assai cospicuo di sepolture, tanto quanto quelle sistemate lungo le gallerie delle catacombe.

C'è una differenza tra le due realtà funerarie, non solo per quanto attie-

(1972), 235-269; R. GIULIANI, *L'Ipogeo dei Flavi*, in *Catacombe di Domitilla. Restauri nel tempo / Catacombs of Domitilla. Conservation in its making*, a cura di F. Bisconti, Todi 2017, 49-53.

[10] P. TESTINI, *Nuove osservazioni sul cubicolo di Ampliato in Domitilla*, in *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, 1, Roma 21-27 settembre 1975, Città del Vaticano 1978, 141-157; R. GIULIANI, *Dall'ipogeo alla catacomba: novità dal restauro del cubicolo di Ampliato nelle catacombe di Domitilla*, in *Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Agrigento 20-25 novembre 2004, Palermo 2007, 283-302.

[11] F. TOLOTTI, *Il cimitero di Priscilla, Studio di topografia e architettura*, Città del Vaticano 1970.

[12] L. SPERA, *Il complesso di Pretestato sulla via Appia. Storia topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma*, Città del Vaticano 2004.

[13] U. M. FASOLA, *Indagini nel sopraterra della catacomba di S. Callisto*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 56 (1980), 221-278.

[14] F. TOLOTTI, *Influenza delle opere idrauliche sull'origine delle catacombe*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 56 (1980), 7-48.

[15] H. VON HESBERG, *Modi di autorappresentazione nell'ambito degli ipogei e catacombe romane*, in *Origine delle catacombe romane*. Giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, Roma 21 marzo 2005, Atti, a cura di V. Fiocchi Nicolai e J. Guyon, Città del Vaticano 2006, 49-64.

ne il rito, ma anche per l'allestimento, che in catacomba diviene meno regolare e diseguale, per quanto riguarda le tipologie funerarie, che prevedono i semplici loculi, gli arcosoli e i cubicoli [16].

Persino i loculi, che rappresentano la cellula elementare dei casellari comunitari delle gallerie, appaiono spogli, chiusi con frammenti di marmo e di mattone, con iscrizioni semplici e laconiche, talora ridotte ai soli *nomina singula* [17].

Anche l'arredo, costituito da poveri materiali estratti dal corredo del defunto o inseriti per attrarre la luce delle lucerne, stabiliscono il concetto di corredo/arredo [18] che vuole "identificare" le singole sepolture [19], nell'ambito del denso casellario degli "uguali" [20].

Il concetto che ne deriva propone una sorta di grande "membrana" che avvolge tombe quasi nude, nel senso che la sepoltura comunitaria funge da involucro dell'alveare dei numerosi sepolcri singoli, disegnando il concetto largo e suggestivo della sepoltura complessa, che racchiude, come un frutto di melograno, le innumerevoli tombe individuali.

Ma torniamo al nodo nevralgico, che si stringe attorno a questo ragionamento teso, in riferimento alle origini delle catacombe, considerate dal punto di vista ideologico e, dunque, teologico, ma anche giuridico, guardando alla personalità di Callisto, messa di fronte a quella sfuggente, ma importante, direi imponente, dello Pseudo-Ippolito, autore dei *Philosophumena*. "Callisto, figlio di Domizio, di origine romana, della regione *Urberavennantium* (nel Trastevere) fu pontefice per sei anni, due mesi, dieci giorni. Visse ai tempi di Macrino ed Elagabalo, durante il pontificato di Antonino (218) e di Alessandro (222). Ebbe la corona del martirio. Istituì il digiuno sabbatico del frumento, del vino, dell'olio per tre volte l'anno [...] fondò la basilica del Trastevere [...] fu sepolto il 14 ottobre nel cimitero di Calepodio, al III miglio della via Aurelia. Fece anche un cimitero

---

[16] D. NUZZO, *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogei delle vie Ostiense, Ardeatina e Appia*, Oxford 2000.

[17] C. CARLETTI, *"Preistoria" dell'epigrafia dei cristiani. Un mito storiografico ex maiorum auctoritate?*, in *Origine delle catacombe romane* cit., 91-119.

[18] F. BISCONTI, *L'apparato figurativo delle iscrizioni cristiane di Roma*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, a cura di I. Di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997, 173-179.

[19] M. P. DEL MORO, A. E. FELLE, D. NUZZO, *Elementi di corredo-arredo delle tombe del cimitero di S. Ippolito sulla via Tiburtina*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 70 (1994), 89-158.

[20] F. BISCONTI, *La decorazione delle catacombe romane*, in V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origine, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg 1998, 71-144.

sulla via Appia, dove riposano molti presbiteri e martiri, che ancora oggi si chiama di San Callisto" [21].

Questo il breve ritratto proposto, nel corso del VI secolo, dal biografo del *Liber Pontificalis*, un ritratto scarno ed essenziale, ricreato con l'ausilio di notizie lontane e ormai labili, un ritratto immobile e austero, disegnato con linee incisive, quasi le stesse, che organizzano il busto del papa, nelle serie dei clipei pontifici che forse, già nel V secolo, decoravano la navata centrale della basilica di San Paolo fuori le mura [22] (fig. 4).

Eppure, Callisto si colloca al centro di un quadro storico tra i più vivaci e dinamici della prima età cristiana, un quadro attraversato dalla grande crisi di valori e turbato dai primi seri dissidi provocati, all'interno della nascente comunità, dalle questioni cristologiche e trinitarie [23].

Il clima è vissuto diversamente dal pratico e concreto Callisto, rispetto al rigore dello Pseudo-Ippolito. Dall'Oriente era giunta a Roma l'eresia adozionista, diffusa da Teodato, secondo la quale Gesù era figlio per adozione e non per natura. Al tempo di papa Zefirino, poi, si era pure propagato il modalismo patripassiano, anch'esso proveniente dall'Oriente, ove era stato concepito da Sabellio e diffuso a Roma da un certo Epigone, discepolo di Noeto. Secondo il pensiero di questi eretici il Cristo non era altro che un modo di essere e manifestarsi del Padre [24]. Prima Zefirino e poi Callisto condannarono i modalisti, ma allo Pseudo-Ippolito questo non bastò, in quanto riteneva che la condanna di Callisto fosse causata unicamente per il timore di essere giudicato dal collerico presbitero romano autore dei *Philosophumena*. Quest'ultimo ricorda, infatti, che Callisto condannò i sabelliani *timens me* e per il desiderio di apparire equilibrato e di sana dottrina.

Paradossalmente, lo Pseudo-Ippolito ci ha lasciato la testimonianza più dettagliata relativa alla figura di Callisto, seppure le notizie sono gravemente inquinate dall'atteggiamento polemico dell'autore dei *Philosophumena*, che può essere riassunto in questa frase emblematica: "Callisto era un imbroglione senza scrupoli e, per qualche tempo, guadagnò molti

---

[21] *Liber Pontificalis* I, 144 (in L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I, Paris 1886).

[22] G. BORDI, *I dipinti della navata. La serie dei ritratti papali*, in *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini 312-468, Corpus I*, a cura di M. Andaloro, Roma 2006, 383, tav. 17.

[23] M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, in *Vetera Christianorum* 43 (2006), 5-17.

[24] M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in *Vetera Christianorum* 29 (1992), 359-389.

dalla sua parte. Aveva il cuore pieno di veleno e la mente vuota d'idee" [25].

Ma dal IX libro dei *Philosophumena*, se lo liberiamo dalle tinte fosche della polemica, possono emergere le coordinate relative alla vita e alla personalità di Callisto. Seguiamone, dunque, i passi salienti, nell'intento di restituire l'immagine del pontefice, che tanto si impegnò per combattere le eresie trinitarie del tempo e per creare un equilibrio all'interno e all'esterno della Chiesa, ma che si distinse anche per questioni pratiche ed amministrative.

Callisto – secondo lo Pseudo-Ippolito – era un servo del cristiano Carpoforo, che gli affidò una discreta somma di denaro per amministrarla come banchiere, nella cosiddetta *Piscina pubblica*, una regione dislocata tra l'Aventino e il Celio. I cristiani accorsero per depositare i loro averi, con riguardo speciale per le vedove, che si fidavano di lui, in quanto aveva come garante Carpoforo, che era molto stimato nell'ambito della comunità. Ma il banco di Callisto fallì e per lo schiavo di Carpoforo non rimase che la fuga. Per evitare i creditori si imbarcò su una nave pronta a salpare, dopo aver raggiunto Porto, alla foce del Tevere, ma venne inseguito e catturato, dopo un drammatico salvataggio dalle acque. Carpoforo, secondo il suo diritto, lo condannò a girare la macina di un mulino.

Da questo brano si può desumere che la sopravvivenza della comunità romana è assicurata da una sorta di "cassa comune", creata e gestita all'insegna dell'attività caritativa, sotto la diretta sovrintendenza del vescovo per provvedere ai bisogni dei poveri, delle vedove, dei malati [26].

Tertulliano ci lascia una bella testimonianza a questo proposito: "Ciascuno, una volta al mese, versa una modesta cifra e solo se vuole e solo se può: nessuno è obbligato, ma contribuisce spontaneamente. Si tratta come di deposito di pietà. Infatti, le somme non vengono spese in banchetti, né in bevute, né in gozzoviglia, ma per i poveri, che devono essere sfamati, e per quelli che devono essere seppelliti, per i fanciulli e le ragazze a cui sono venuti meno i sostentamenti o i genitori, per i domestici anziani e anche per i naufraghi" [27].

Non è escluso che questa prima attività di Callisto adombri proprio la gestione di una "cassa comune" che, come è noto e come si è detto, aveva

---

[25] PS. HIPP., *Philosoph*. IX, 12.

[26] F. BISCONTI, M. BRACONI, *Le catacombe di San Callisto: il contesto, le scoperte e un diario di bordo*, in *Le catacombe di San Callisto. Storia, Contesti, Scavi, Restauri, Scoperte. A proposito del cubicolo di Orfeo e del Museo della Torretta*, a cura di F. Bisconti e M. Braconi, Todi 2015, 11-72.

[27] TERT., *Apol*. 39,5.

tra i fini primari quello di assolvere anche alle pratiche *funeraticiæ*, per cui si potrebbe anche concludere che, sin da giovane, il futuro papa era, in qualche modo, occupato nell'assistenza funeraria della comunità di Roma [28].

Ma torniamo alle invettive dello Pseudo-Ippolito contro Callisto, che avevamo lasciato mentre girava la macina del mulino. Il suo padrone Carpoforo, assai preoccupato per i denari depositati dai *fratres* e che lo schiavo sosteneva di aver consegnato ad alcuni giudei, lo lasciò libero per recuperare la somma, ma Callisto entrò in una sinagoga, come per cercare il martirio, e fu condannato alla flagellazione e *ad metalla* nelle miniere della Sardegna dal *præfectus Urbi* Fusciano, in seguito alla denuncia dei giudei [29].

Anche in questo passaggio così concitato e complesso della biografia di Callisto non è difficile individuare il continuo dibattito tra cristiani e giudei. Su questo punto lo Pseudo-Ippolito entra nel dettaglio, riferendo l'accusa dei giudei: "I romani ci permisero di seguire pubblicamente le nostre leggi; questi [Callisto], invece, introdottosi tra di noi, ce lo impediva e arrecava disturbo, gridando di essere cristiano" [30].

Carpoforo tentò di negare che il suo servo fosse cristiano, forse per salvarlo o, più probabilmente, per ritornarne in possesso, ma le due accuse dei giudei, ossia la violazione dei loro diritti e la dichiarazione di cristianesimo, indussero le autorità a condannarlo ai lavori forzati nelle miniere. Qui Callisto condusse una vita dura, ma ebbe occasione di conoscere "altri martiri", che vennero liberati per interessamento di Marcia, concubina dell'imperatore Commodo che, essendo una simpatizzante del cristianesimo, pensò di compiere un'opera buona, salvando i cristiani elencati in una lista compilata dallo stesso pontefice Vittore.

Secondo lo Pseudo-Ippolito, Callisto non era inserito nella lista, in quanto non era gradita la sua presenza a Roma, dopo i gravi episodi di cui si era reso responsabile, ma il presbitero Giacinto, direttamente incaricato da Marcia delle operazioni relative al ritorno dei cristiani, convinse il governatore a includerlo nel numero dei graziati. Papa Vittore che, secondo lo Pseudo-Ippolito, temeva il ritorno di Callisto, lo confinò ad Anzio, fissando un "mensile" per il suo sostentamento [31].

---

[28] V. GROSSI, A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984.

[29] PS. HIPP., *Philosoph.* IX, 12.

[30] PS. HIPP., *Philosoph.* IX, 12.

[31] A. AMORE, *I martiri di Roma*, a cura di A. Bonfiglio, Todi 2013, 276-283.

Dietro questo racconto si staglia la figura di un uomo che era assurto quasi agli onori del martirio, in quanto aveva sofferto la condanna *ad metalla*. Proprio mentre a Roma la comunità – come si è anticipato – assume un carattere "monarchico"[32], Callisto ascende i gradi della gerarchia, tanto è vero che, alla morte di Vittore, il nuovo pontefice Zefirino lo richiama a Roma per affidargli il governo del clero romano e la sovrintendenza del "cimitero"[33].

Nel 217, dunque, Callisto fu chiamato al soglio pontificio e lo Pseudo-Ippolito, il quale riteneva che spettasse a lui la successione, sia per autorevolezza sia per la sua posizione teologica nei confronti delle eresie che si stavano diffondendo a Roma, si fece eleggere papa da un piccolo gruppo di vescovi dissidenti e divenne il primo antipapa. Lo Pseudo-Ippolito accusava Callisto di atteggiamento moderato e lassista, specialmente in relazione alla modesta penitenza che – secondo il nuovo pontefice – doveva screditare gli eretici e gli scismatici, prima di rientrare nella Chiesa. Un atteggiamento questo che, secondo lo Pseudo-Ippolito, induceva a dare libero sfogo alle passioni umane, avendo un certo rilassamento nella disciplina del clero, specialmente per quanto riguarda il celibato, ma anche nei costumi dei cristiani ordinari, circa il sacramento del matrimonio e la delicata questione dell'aborto[34].

Il più antico ricordo del cimitero di San Callisto risale al 336, ossia alla *Depositio Martyrum* e alla *Depositio Episcoporum*, confluite nel Cronografo filocaliano del 354, laddove si riferiscono a questo cimitero rispettivamente i martiri Partenio e Calocero, e i pontefici Dionisio, Felice, Milziade, Lucio, Gaio, Stefano, Eusebio ed Eutichiano, ma anche i papi martiri Fabiano, Sisto II e Ponziano[35].

Questi e altri dati letterari, come quelli offerti dal Martirologio Geronimiano e dagli itinerari medievali, trovarono fondamento nel ritrovamento di un frammento dell'epitaffio di papa Cornelio (fig. 5) nel sopraterra del comprensorio da parte di Giovanni Battista de Rossi nel 1849, che diede avvio alla sua avventura archeologica, la quale, come è noto, si consumò specialmente nell'area compresa tra la via Appia e la via Ardeatina, in quella fascia del suburbio che si distende tra la chiesa del *Domine quo vadis?* e il complesso di San Sebastiano, ovvero tra il II e il III miglio della *regina*

---

[32] M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

[33] PS. HIPP., *Philosoph*. IX, 14.

[34] M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi, I. Dalle origini al III secolo*, Casale Monferrato 1996, 426-450.

[35] F. BISCONTI, M. BRACONI, *Le catacombe di San Callisto* cit., 25-28.

viarum[36]. Gli scavi – resi possibili dall'acquisizione del terreno da parte del de Merode con gli auspici del pontefice Pio IX che, nel 1852, assecondò il de Rossi istituendo una Commissione di Archeologia Sacra – recuperarono, oltre all'intero complesso catacombale, anche la densa necropoli del sopraterra[37].

Questi scavi – effettuati tra il 1874 e il 1876, prima dagli ex zuavi pontifici e poi dai padri trappisti, che diverranno i custodi della catacomba, ora gestita dalla comunità salesiana – saranno estesi nel tempo e fino ai nostri giorni, quando Vincenzo Fiocchi Nicolai ha riportato alla luce la grande basilica circiforme di papa Marco[38], non lontano dalla catacomba anonima dell'Ardeatina, con la basilica ipogea[39].

Oltre al recinto funerario di 70 x 30 metri, individuato dal de Rossi e indagato anche dal Fasola[40], interessato da sepolture multiple e corrispondente alla cosiddetta Area I, di cui ragioneremo in seguito, sono stati scoperti altri settori di una densissima necropoli *sub divo*, ossia un gruppo di camere funerarie situate a nordest dell'Area I, scavate da Josi e pubblicate da Reekmans[41], un enorme tumulo, presumibilmente di età repubblicana, poi interessato da sepolture tardoantiche, e un'area presso l'attuale parcheggio, mentre sono stati sempre evidenti e trasformati in celle vinarie i due mausolei triabsidati, le cosiddette tricora orientale e tricora occidentale, dove si pensava fossero sepolti papi e martiri, tra cui Zefirino e Tarcisio[42].

A questo riguardo, il padre Marchi, affezionato maestro di Giovanni Battista de Rossi, ricorda che, nell'estate del 1844, il suo giovane allievo, accompagnato dal fratello poco più che decenne, si era imbattuto "in una cotal vigna della via Ardeatina, al di qua di Tor Marancia, [...] in un edifi-

---

[36] G. B. DE ROSSI, *La Roma Sotterranea Cristiana*, I-III, Roma 1864-1877.

[37] F. BISCONTI, *La tutela e la valorizzazione delle catacombe nell'attività di Giovanni Battista de Rossi*, in *Giovanni Battista de Rossi e le Catacombe romane. Mostra fotografica e documentaria in occasione del primo centenario della morte di Giovanni Battista de Rossi (1894-1994)*, Città del Vaticano 1994, 21-32.

[38] V. FIOCCHI NICOLAI, s.v. *S. Marci, ecclesia, cœmeterium*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium* IV, Roma 2006, 25-28.

[39] A. NESTORI, *La basilica anonima della via Ardeatina*, Città del Vaticano 1990.

[40] U. M. FASOLA, *Indagini nel sopraterra della catacomba di S. Callisto* cit.

[41] L. REEKMANS, *La tombe du Pape Corneille et sa région cémétériale*, Città del Vaticano 1964.

[42] F. BISCONTI, *Cristo e San Paolo in un frammento di sarcofago dalla tricora orientale di San Callisto*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 69 (1993), 7-24.

zio con indicazioni di chiesa cristiana primitiva" [43]. Era quella la tricora occidentale. Il padre Marchi, con l'allievo e un architetto, si recò sul posto e si accorse che di lì a un centinaio di metri si innalzava un secondo fabbricato, nel quale vide "la forma e le curve di quello che avevamo misurato". "Ci avvicinammo – continua il Marchi – e trovammo convertita modernamente in cellajo la chiesuola della tavola" [44]. Era quella la tricora orientale.

Da quel momento e sino ai nostri giorni, i due edifici furono oggetto delle identificazioni più varie da parte degli studiosi che, comunque, considerarono sempre i mausolei come due santuari, le cui definizioni, però, dipendevano dalle diverse decodificazioni dei dati topografici desunti dai documenti dell'epoca dei pellegrinaggi protomedievali. Così, già precedentemente al de Rossi, il Marangoni poneva la tomba del papa Damaso nella tricora occidentale [45] e il Fonseca riferiva l'orientale al papa Marco [46]. Il padre Marchi ritenne che la tricora orientale fosse la sede sepolcrale dei santi Marco e Marcelliano, mentre all'occidentale attribuiva gli onori della tomba di Damaso [47]. Il de Rossi riconosceva nell'occidentale l'*ecclesia Sanctæ Soteridis* e poneva i sepolcri di Zefirino e Tarsicio nell'orientale, ritenendola comunque dedicata ai santi Sisto e Cecilia [48]. Il Marucchi [49] oscillava nel riconoscere la dedicazione ai santi Marco e Marcelliano e papa Damaso – altrimenti attribuita a un grande complesso cimiteriale, che si sviluppava proprio dinanzi all'attuale Istituto di San Tarcisio [50] – per la tricora d'occidente, mentre non si convinse mai della teoria del Wilpert che collocava la tomba di Zefirino e Tarcisio nel mausoleo orientale che, peraltro, quest'ultimo scavò [51] e dove allestì il primo museo del comprensorio [52].

[43] G. MARCHI, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del Cristianesimo*, Roma 1844, 227.

[44] G. MARCHI, *Monumenti delle arti cristiane* cit., tav. 46.

[45] G. MARANGONI, *Chronologia Romanorum Pontificum superstes in pariete Australi basilicae Sancti Pauli Apostoli viae Ostiensis*, Romæ 1751, 167-168.

[46] A. FONSECA, *De basilica S. Laurenti in Damaso libri tres*, Fani 1745, 59.

[47] G. MARCHI, *Monumenti delle arti cristiane* cit.

[48] G. B. DE ROSSI, *La Roma Sotterranea Cristiana* cit., I, 259-261.

[49] O. MARUCCHI, *Discussione critica sul luogo recentemente attribuito ai sepolcri del papa Damaso e dei martiri Marco e Marcelliano presso la via Ardeatina*, in *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* 11, 1905, 208-211.

[50] P. SAINT ROCH, *Le cimitière de Basileus ou cœmeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasique*, Città del Vaticano 1999.

[51] J. WILPERT, *La cripta dei papi e la cappella di S. Cecilia nel cimitero di Callisto*, Roma 1910.

[52] B. MAZZEI, *Giuseppe Wilpert e il Museo delle sculture a S. Callisto*, in *Joseph Wilpert archeologo cristiano*, a cura di S. Heid, Città del Vaticano 2009.

Neanche i saggi del Wilpert nella tricora d'oriente, di cui si è detto, e dove ora riposano i resti di Giovanni Battista de Rossi, e quelli recenti del Fasola nel mausoleo occidentale, hanno chiarito la definizione dei due edifici[53].

Le attività più recenti nella tricora orientale – ossia quelle che videro, nella seconda metà dell'Ottocento, i padri trappisti intenti a ripristinare la copertura e il pavimento dell'edificio, operazioni, queste, documentate soltanto da alcune foto conservate nell'Archivio della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra e quelle che, come si è anticipato, posero il monumento al centro delle attenzioni del Wilpert[54] – resero il monumento adatto alle grandi celebrazioni che si tennero nel 1892 per festeggiare il settantesimo compleanno del de Rossi[55]. Specialmente questi ultimi lavori provocarono, tra l'altro, anche la scoperta di molti frammenti di sarcofagi, che suggerirono l'istituzione del museo di cui si è detto[56] e che servirono a definire meglio alcune caratteristiche monumentali della tricora orientale, ossia: la sua totale indipendenza dal cimitero e segnatamente dall'Area I, in quanto la scala che da essa si dipartiva si rivelò un moderno accesso alla cantina e il suo ampliamento, presumibilmente medievale[57].

Per quanto riguarda la tricora occidentale, rimangono valide le ipotesi del Fasola circa una funzione presumibilmente martiriale del manufatto rinvenuto al centro del mausoleo.

Le regioni catacombali più antiche del complesso sono rappresentate dalla regione di Lucina, prospiciente la via Appia, e dall'Area I. Per quanto riguarda la prima regione (fig. 6), concepita come cimitero autonomo, sorto in corrispondenza di un'area subdiale ben circoscritta, dobbiamo rilevare l'antichità, specialmente per quanto attiene al cubicolo doppio completamente dipinto agli esordi del III secolo. Gli affreschi propongono la più antica scena di battesimo, i cosiddetti "pesci eucaristici" e oranti alternati a pastori nella volta, attorno all'immagine di Daniele tra i leoni[58]. Nella stessa regione si colloca la tomba di papa Cornelio, morto esule a *Centumcellæ* nel 253, con l'iscrizione originaria, un carme damasiano, una *mensa oleo-*

---

[53] U. M. FASOLA, *Indagini nel sopraterra della catacomba di S. Callisto* cit.

[54] J. WILPERT, *La cripta dei papi* cit.

[55] F. BISCONTI, *La tutela e la valorizzazione delle catacombe* cit.

[56] B. MAZZEI, *Giuseppe Wilpert e il Museo delle sculture* cit.

[57] J. WILPERT, *La cripta dei papi* cit.

[58] F. BISCONTI, *L1-L2, A1-A6, x-y, c-e. Relitti iconografici e nuovi tracciati figurativi alle origini della pittura catacombale romana*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 85 (2009), 7-58.

rum e con un affresco bizantino che rappresenta oltre al pontefice anche le immagini di Cipriano, Sisto II e Ottato di Vescera[59]. Tornando all'Area I (fig. 7) e dunque al cimitero ufficiale della Chiesa di Roma concepito da Zefirino e affidato alle cure di Callisto, gli scavi del de Rossi individuarono due scale parallele, poi meglio indagate dal Fasola[60], che conducevano a due lunghe gallerie, gradualmente approfondite, collegate da un sistema "a graticola" e interessate specialmente dalla sepoltura a loculo, proverbialmente semplice ed egualitaria[61]. L'organismo conobbe una sistemazione tra gli anni trenta e quaranta del III secolo, quando lungo la scala settentrionale furono scavati i primi tre dei sei cubicoli dei "Sacramenti" e, proprio ai piedi della scala, nel piccolo diverticolo L, la "cripta dei papi", concepita in questa fase come un cubicolo doppio e infine, quasi di fronte, il piccolo cubicolo di Orfeo[62].

I primi tre cubicoli detti dei Sacramenti e caricati dalla critica del passato di un simbolismo dogmatico forzato[63], comunque troppo spinto, propongono i primi esperimenti iconografici in chiave cristiana, calando in contesti neutrali le più precoci immagini bibliche, le personificazioni classiche in via di trasformazione semantica, le autorappresentazioni della committenza, le allusioni alla ritualità funeraria e, forse, ma solo in via di ipotesi, qualche incerto cenno, poco giudicabile, alla sfera eucaristica.

Se non possiamo soffermarci sul primo cubicolo (A1), sacrificato per aprire l'itinerario verso la regione di Milziade, che si collega all'area di Lucina, gli altri due cubicoli (A2-A3) ci mostrano le immagini dei pastori criofori, di Giona, di Abramo (fig. 8), di Lazzaro, del battesimo di Cristo, del pescatore, dei banchetti, di Mosé che batte la rupe, dei fossori, della Samaritana al pozzo.

La cripta dei papi (fig. 9), così come fu restituita dal de Rossi e secondo

---

[59] L. REEKMANS, *La tombe du Pape Corneille* cit.; G. FERRI, *Note a margine del restauro della Cripta di Cornelio nel comprensorio callistiano. La documentazione delle pitture altomedievali nelle tavole cromolitografiche de La Roma Sotterranea cristiana*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 95 (2019), 115-139.

[60] U. M. FASOLA, *Scoperta di nuovi dati monumentali per lo studio dell'Area I callistiana*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 59 (1983), 257-273.

[61] P. STYGER, *L'origine del cimitero di S. Callisto sull'Appia*, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 4 (1925-1926), 269-287.

[62] V. FIOCCHI NICOLAI, J. GUYON, *Relire Styger: les origines de l'Area I du cimitière de Calliste et la crypte des papes*, in *Origine delle catacombe romane* cit., 121-161.

[63] M. BRACONI, *Le cappelle dei sacramenti e Joseph Wilpert. I programmi decorativi dei cubicoli dell'Area I al vaglio della critica del passato*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 85 (2009), 77-106.

quanto hanno rilevato i recenti restauri e le ultime riflessioni, deve aver conosciuto diverse fasi, la più antica delle quali doveva comportare, secondo i piccoli lacerti riconosciuti e ancora visibili, il cosiddetto stile lineare rosso-verde, che rimanda alle più antiche manifestazioni decorative catacombali romane [64]. Nella cripta furono presumibilmente sistemate le sepolture di Ponziano (235), Anterote (236), Fabiano (236-250), Lucio (253-254), Stefano (254-257), Sisto II (257-258), Dionisio (258-268), Felice (268-274), Eutichiano (274-283) e di altri membri della Chiesa, anche africana, come Numidiano [65]. Il numero davvero importante delle sepolture e la capienza dell'ambiente consacrato al "santuario pontificio" lasciano ipotizzare che, presumibilmente, qualche tomba "minore" rispetto alle personalità più note, possa aver avuto sistemazione anche altrove, come nel cubicolo di Orfeo [66] (fig. 10).

Quest'ultimo, oggetto di un recente intervento conservativo, evidenzia una decorazione a fondo bianco, scandito da linee rosse, verdi e azzurre e, nella volta, secondo una organizzazione centrica, l'immagine di Orfeo citaredo intorno al quale si dispone un "cosmo" costituito da pavoni che fanno la ruota su steli vegetali, mostri marini, fiori esplosi e uccellini in volo. L'atmosfera che si respira è ancora neutra, come quella che, forse, doveva avvolgere anche il programma decorativo della cripta dei papi, secondo una selezione classica e tradizionale degli elementi iconografici, che non accoglie ancora un linguaggio specificamente cristiano, come avviene nei cubicoli dei Sacramenti. Questa divergenza ci parla di due livelli di committenza, nel senso che, mentre nelle cappelle dei Sacramenti, più defilate rispetto al cuore dell'Area I, sembra spuntare un'utenza medio-alta, che oscilla tra i presbiteri, i diaconi, gli esorcisti, i lettori e i fossori, nella cripta dei papi e nel cubicolo "satellite" di Orfeo lo statuto figurativo si innalza e diviene solenne, per accontentare istanze più meditate e defilate rispetto a una sistemazione estemporanea, urgente e un po' scomposta delle tumulazioni della gerarchia meno elevata [67].

Nei due cubicoli affrontati e centrali, insomma, si vuole creare il "santuario papale" allargato ai personaggi eccellenti, che ruotano attorno all'entourage pontificio, comprendendo anche personalità extraurbane, co-

---

[64] F. BISCONTI, *L1-L2, A1-A6, x-y, c-e*, cit.

[65] G. FERRI, *Le epigrafi e i graffiti*, in *Le catacombe di San Callisto* cit., 159-172.

[66] F. BISCONTI, M. BRACONI, *Le catacombe di San Callisto* cit.

[67] F. BISCONTI, *L1-L2, A1-A6, x-y, c-e* cit.; F. BISCONTI, M. BRACONI, *Le catacombe di San Callisto* cit.

me quelle di Numidiano e Ottato. In questo senso, il cubicolo di Orfeo, rispetto al cubicolo doppio dei papi, che dovette riempirsi ben presto, può fungere da subito come succursale della cripta pontificia e – come si diceva – accogliere personaggi di rango, secondo un progetto che si allungherà sino a Damaso e a Sisto III. Il suo restringimento, con la creazione di ingombranti arcosoli profondi in muratura, per la decorazione bianca rozzamente scorniciata da fasce rosse, dovrebbe essere riferito, piuttosto che al momento damasiano, pure estremamente importante per tutta l'Area I, a quello in cui Sisto III (432-440) mette mano alla sistemazione del plesso pontificio e concepisce la monumentale iscrizione ricostruita dal de Rossi, con l'aiuto della menzione del *Liber Pontificalis*, del Martirologio Geronimiano e della Silloge di Tours, sistemata nella parte superiore della parete di ingresso della cripta dei papi.

L'iscrizione, suddivisa in colonne, ricorda rispettivamente i papi martiri (Sisto II, Cornelio, Ponziano, Fabiano ed Eusebio), i papi non martiri (Dionisio, Felice, Eutichiano, Gaio, Milziade), un gruppo disordinato di papi e vescovi (Stefano, Lucio, Anterote, Laodiceo, Policarpo), i vescovi stranieri (Urbano, Manno, Numidiano, Giuliano, Ottato)[68].

Durante l'intervento sistino, dunque, potrebbe essere stato potenziato il cubicolo di Orfeo che, nel frattempo, oltre a ricevere sepolture eccellenti, fu sfruttato anche come *retro-sanctos*, secondo quanto succede, d'altra parte, in tutta l'Area I[69].

L'ultimo episodio di questa storia, la quale si dipana attraverso i secoli della tarda antichità e del primo medioevo, si svolge nel lucernario di Santa Cecilia (fig. 11), la cui decorazione pittorica rappresenta, agli esordi del VI secolo, un santorale del territorio con le immagini di Sebastiano, Quirino, Policamo e, forse, Ottato di Vescera[70]. Ma nella stessa cripta restano affreschi anche molto più tardi, come il Cristo, l'immagine di Urbano e l'effigie di Cecilia, che dall'età bizantina giungono al maturo medioevo[71]. Ebbene, queste testimonianze di una frequentazione tarda dell'area, anche successi-

---

[68] ICVR IV, 9516.

[69] F. Bisconti, M. Braconi, *Le catacombe di San Callisto* cit.

[70] F. Bisconti, *Il lucernario di Santa Cecilia. Recenti restauri e nuove acquisizioni nella cripta callistiana di S. Cecilia*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 73 (1997); F. Bisconti, *Tracce altomedievali nelle catacombe romane. Presenze funerarie e decorazioni pittoriche: il caso del lucernario di Santa Cecilia*, in *Prima e dopo Alboino. Sulle tracce dei Longobardi*, a cura di C. Ebanista e M. Rotili, San Vitaliano 2019, 45-56.

[71] J. Osborne, *The Roman Catacombs in the Middle Ages*, in *Papers of the British School at Rome* 53 (1985), 310-312.

va alla traslazione dei corpi venerati, dialogano con i graffiti, i quali si dislocano lungo tutto l'*iter ad sanctos* che tocca proprio il centro pulsante del culto, nel complesso callistiano [72].

Un cimitero in continuo fermento, sorto in un'area nevralgica e già estremamente vivace del suburbio romano, teatro delle instancabili ricerche di Giovanni Battista de Rossi che "in quell'estate del 1849, all'età di 27 anni, entrava in una vigna situata tra l'Appia e l'Ardeatina alla ricerca di antichità cristiane. Il suo occhio esperto si posò su una lastra di marmo spezzata, che era servita da gradino ad una scala. La lapide mutila recava la scritta [---] *nelius martyr*. Subito intuì la parte mancante del nome. Completò la scritta *Cornelius* e comprese che si trattava di una parte notevole dell'iscrizione sepolcrale del papa martire Cornelio, morto a Civitavecchia nel 253 e sepolto, qualche anno dopo, in un ipogeo accanto al cimitero di Callisto" [73].

Il complesso callistiano, specialmente con i nuclei genetici dell'Area I e di Lucina, ci informa delle prime aree della Chiesa di Roma, gestite direttamente dal pontefice e dal suo più vicino entourage. Le due aree nascono proprio agli esordi del III secolo, quando ancora funzionavano gli ipogei di diritto privato, dimostrando la simultaneità delle due tipologie funerarie, che esprimevano due entità giuridiche diverse e opposte. Anche dal punto di vista dogmatico si avverte una divergenza sostanziale: se, infatti, i cimiteri comunitari nascono e si diffondono all'insegna dell'esclusività, della coesione e della solidarietà, gli ipogei di diritto privato denunciano un'adesione al cristianesimo particolare, che talora non emerge completamente e, in altri casi, propone una situazione mista o sincretica.

---

[72] V. FIOCCHI NICOLAI, *Sacra martyrum loca circuire. Percorsi di visita dei pellegrini nei santuari martiriali del suburbio romano*, in *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, a cura di L. Pani Ermini, Roma 2000, 221-230.

[73] A. BARUFFA, *Le catacombe di S. Callisto: storia, archeologia, fede*, Città del Vaticano 2004, 11.
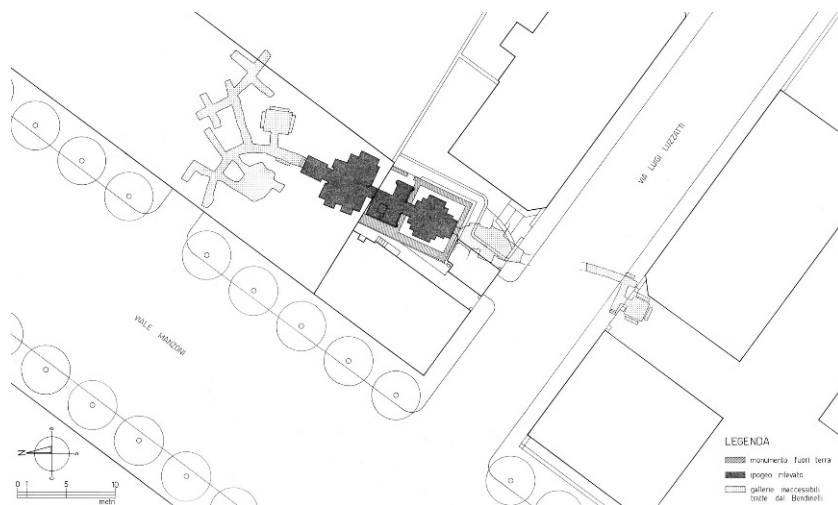
Figura 1. – *Roma. Ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Pianta (Archivio Fotografico PCAS).*

Figura 2. – *Roma. Ipogeo degli Aureli. Ambiente semi-ipogeo. Parete di fondo (Archivio Fotografico PCAS).*

Figura 3. – *Roma. Catacombe di Domitilla. Ipogeo dei Flavi (Archivio Fotografico PCAS).*

Figura 4. – *Roma. Monastero di San Paolo fuori le mura. Tondo con ritratto di papa Callisto (Acquarello Wilpert – Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana).*

Figura 5. – *Roma. Comprensorio callistiano. Cripte di Lucina. Iscrizione di papa Cornelio (Archivio Fotografico PCAS).*
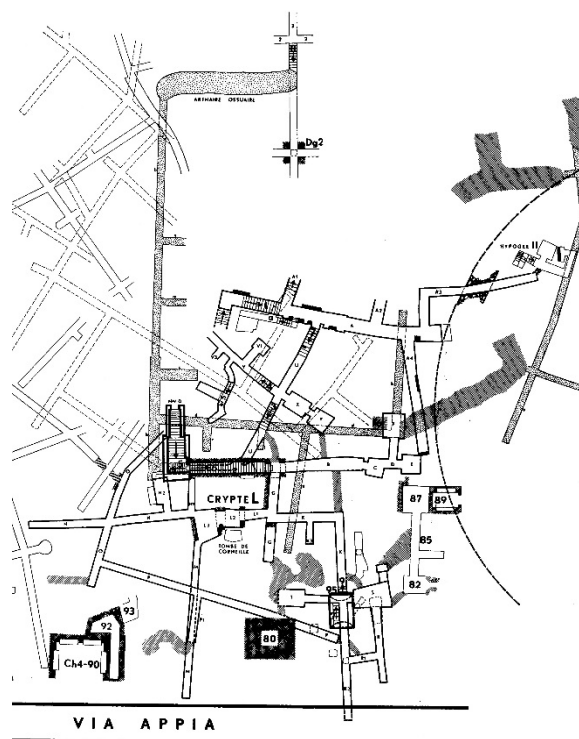
Figura 6. – *Roma. Comprensorio callistiano. Pianta delle Cripte di Lucina (Archivio Fotografico PCAS).*
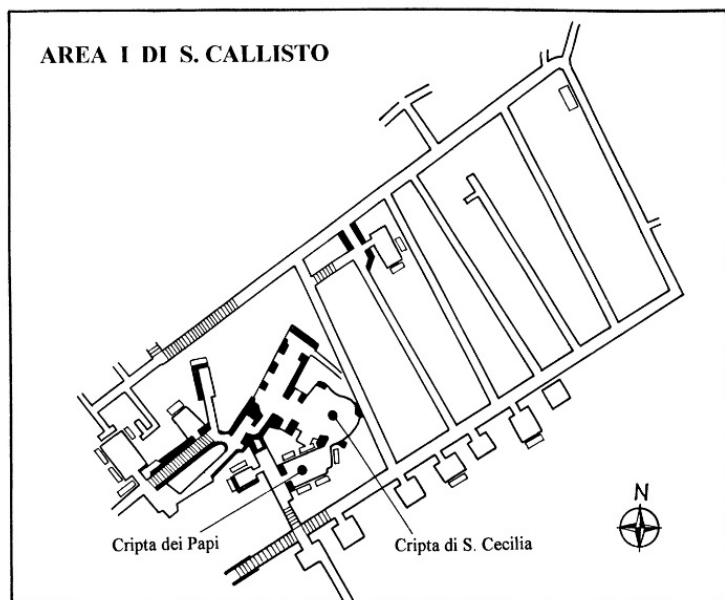
Figura 7. – *Roma. Comprensorio callistiano. Pianta dell'Area I (Archivio Fotografico PCAS).*
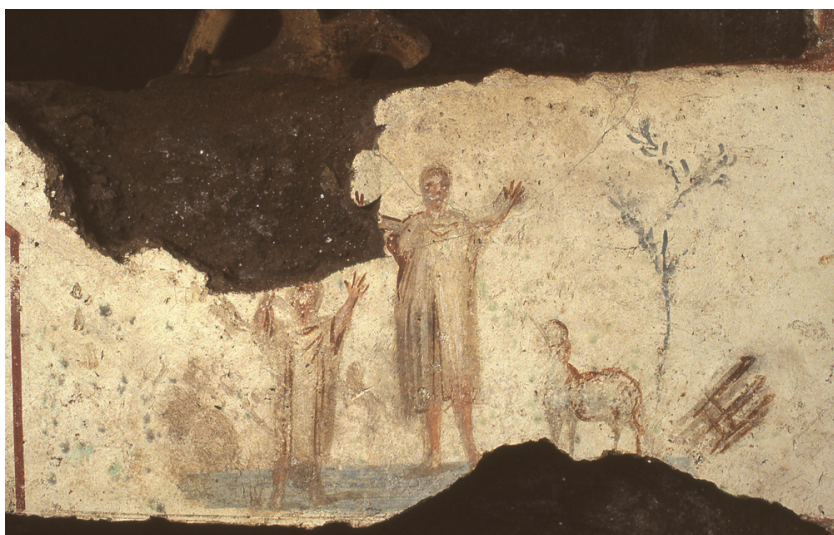
Figura 8. – *Roma. Comprensorio callistiano. Area I. Cubicolo dei Sacramenti A3. Sacrificio di Isacco (Archivio Fotografico PCAS).*

Figura 9. – *Roma. Comprensorio callistiano. Area I. Cripta dei papi (Archivio Fotografico PCAS).*

Figura 10. – *Roma. Comprensorio callistiano. Area I. Cubicolo di Orfeo (Archivio Fotografico PCAS).*

Figura 11. – *Roma. Comprensorio callistiano. Area I. Lucernario della cripta di Santa Cecilia (Archivio Fotografico PCAS).*

THEOLOGIA
UN APPROCCIO PER LA STORIOGRAFIA ROMANISTICA

Elio Dovere

SOMMARIO: 1. Teologia delle origini. – 2. Parole e significati. – 3. La didattica 'con' i testi. – 4. Generi letterari. – 5. Modelli, esegesi, personaggi. – 6. Bibbia e teologia.

1. *Teologia delle origini*

È più che legittimo un quesito che muova l'attenzione della ricerca storica sul rapporto eventualmente instauratosi tra esperienza giuridica romana e teologia cristiana, ovvero su quale relazione possa esservi stata tra queste due alte manifestazioni del pensiero nel corso del lungo tratto corrente dal principato d'età 'classica' a tutto il secolo della prima codificazione pubblica, sino cioè alla fine del regno di Anastasio I. Anzi, un interrogativo del genere – che pure da qualcuno è stato avanzato su specifiche questioni proficuamente notando, giusto per esempio, «un uso massiccio … di lemmi giuridici acquisiti, *tout court*, alla materia teologica» [1] – avrebbe dovuto trovar posto da tempo, se non in misura generalizzata quanto meno come esigenza in qualche modo urgente, in molte delle indagini dei giusromanisti.

Invece, a dispetto della premente realtà istituzionale della *catholica ec-*

[1] Così O. DILIBERTO, *Tre persone, una sostanza. Il dogma trinitario e il suo lessico: tra teologia cristiana, filosofia greca e diritto romano*, in *SDHI* 81 (2015) 423 ss., qui 429 con riferimento a quanto rilevato in G. GALASSI-C. LANZA, *Il de Trinitate di Ilario di Poitiers. Lemmi giuridici*, Perugia 2003 (le sigle sono quelle de *L'Année Philologique*); ma vd. specialmente, in questo stesso volume, il lavoro di Valerio Marotta relativo alla nozione di *ius originis* presso i Padri latini da Tertulliano ad Agostino.

clesia nell'età del dominato, e malgrado l'evidente pervasività della cultura dei cristiani nella società tardoromana, è sempre prevalso un malinteso attaccamento alla più tradizionale visione degli studi di *ius Romanum*. Questo ha sostanzialmente condotto la quasi totalità dei cultori del diritto romano, forse 'comodamente' ma in maniera colpevole, a trascurare del tutto la parte più profonda e scientificamente densa dell'antica esperienza cristiana. La teologia è stata lasciata a un ristretto insieme di addetti ai lavori, dimenticando come essa fosse (sia) una forma culturale sensibilissima alle esigenze dei tempi [2]: un'espressione del pensiero in un dialogo costante e fitto, magari non sempre lineare e tuttavia fortemente sentita, con altre *formæ* culturali ivi compresa, com'è naturale, quella giuridica [3].

Al contrario, e non si tratta d'una considerazione nuova, la teologia ha necessità di entrare in modo stabile nel circuito diffuso della cultura contemporanea, e ovviamente anche nel mondo degli studiosi delle discipline storico-giuridiche, affinché se ne colga l'importanza e, magari, se ne percepisca la portata di 'senso' e di proposta che essa significa. Dunque, nell'ottica del ricercatore del fenomeno giuridico romano doverosamente interessato a conoscere davvero, e intere, le origini della civiltà occidentale, cioè «l'intima identità dell'Europa», l'epoca dei Padri della chiesa e la loro riflessione merita un'attenzione adeguata [4]. E questa esigenza è avvertita ancora più da chi sperimenta i propri strumenti esegetici, quasi ogni giorno, sui materiali normativi raccolti nei secc. V e VI: è un confronto continuo con problemi, e prima ancora con parole, dentro cui si celano questioni allora insistenti, funzionalmente legate alla realtà cristiana in espansione e consolidamento sia nella prospettiva istituzionale, sia in quella strettamente teologica [5].

---

[2] Non è inopportuno ricordare la recente lettera apostolica *Aperuit illis* (30 settembre 2019) di papa Francesco (non ancora in AAS), istitutiva della Domenica della Parola di Dio (ogni terza domenica del tempo ordinario), che in apertura (cfr. ivi 5-6) si richiama a una pagina del Vangelo di Luca – 24.44 s. (*Nova Vulgata*): *Tunc aperuit illis sensum, ut intellegerent Scripturas* – ed esorta a una rinnovata familiarità con le Sacre Scritture attraverso lo studio.

[3] Si pensi a quanto arrischiatamente affermava poco dopo la metà del sec. XVII Gottfried Wilhelm von Leibniz: Ius Romanum vocamus tam quod a Iustiniano Romano Imperatore, quam quod a Romanis Pontificibus profectum est; vd. G.W.L., *Ratio Corporis juris reconcinnandi*, Moguntiae 1668, nelle *Philosophische Schriften 1663-1672*, 2, a cura di W. Kabitz e H. Schepers, Berlin 2006, 93.

[4] Non si può dimenticare, invero, che «la cultura dell'Europa è nata dall'incontro tra Gerusalemme, Atene e Roma – dall'incontro tra la fede in Dio di Israele, la ragione filosofica dei Greci e il pensiero giuridico di Roma. Questo triplice incontro forma l'intima identità dell'Europa»: Bened. PP. XVI *Alloc. ad Berolinensem fœd. cœt. orat.* (22 settembre 2011): AAS 103 (2011), 669.

[5] Su un aspetto essenziale della questione vd. ora il mio *Il Codice Teodosiano tra diritto e re-*

Plaudendo a chi mostra negli studi giusantichistici sensibilità e aperture preziose, per non rischiare dilettantismi, ormai da anni sempre più frequenti in chi si avvicina alle ricerche sul mondo tardoromano, e tra costoro molti giovani ricercatori del diritto dell'epoca (spesso si tratta di modi di procedere dannosi perché assai fuorvianti), non è affatto superfluo indicare quale sia un approccio metodologicamente corretto, cioè almeno prodromicamente informato e minimamente consapevole, al pensare teologico dei primi secoli. È opportuno, in specie con la mente volta ai giovani, per quanto in maniera asciutta, con un procedere per passaggi concisi (forse suscitando il disagio dello studioso accorsato e sperando di non banalizzare), fissare ambiti e criteri di ricerca capaci di consentire allo storico del diritto di avvicinare alcune questioni disciplinari essenziali: la terminologia da impiegare, per esempio, i generi letterari da compulsare, i fatti storici da focalizzare (con i relativi protagonisti e qualche data) e, certo non in ultimo, l'opportunità di cogliere il ruolo teologicamente fondante tenuto dalle riflessioni sulle Sacre Scritture almeno sino alla metà del sec. V [6].

Tutto ciò è per nulla accessorio poiché si deve ricordare specialmente a chi, ignaro delle informazioni specialistiche essenziali, è solito ripercorrere le linee dell'ordinamento giuridico del principato e del dominato – a colui, dunque, che non può non tenere conto del complessivo quadro culturale coevo –, come in età prenicena sia possibile rintracciare le basi della teologia cristiana, ovvero il costituirsi del canone del Nuovo Testamento e del

ligione: esperienza cristiana e sistemazione laica del ius, relazione Cedant 2018 *Il codice Teodosiano: redazione, trasmissione, ricezione*, destinato alla stampa nel volume degli Atti a cura di Detlef Liebs.

[6] Sarebbe improbo corredare l'essenziale discorso che segue con un *apparatus* anche solo minimamente soddisfacente. Tenuto conto della prospettiva prescelta, davvero più che basica, forse rimane utile fornire via via solo una o due indicazioni essenziali, per quanto opinabili; altrettanto può essere giovevole, a fronte dello straripare del pensiero dei Padri, e dunque della letteratura moderna, far capo a poche ma esemplificative fonti documentarie (che per uniformità con la tradizione giusromanistica sono citate con impiego di numeri arabi). È comunque necessario almeno il ricordo delle Patrologie di Berthold Altaner e di Johannes Quasten, come pure dei pregevoli volumi curati negli ultimi decenni da Angelo Di Berardino, oltre che delle tradizionali Storie della chiesa (anzitutto gli importanti volumi di Louis Duchesne degli inizi del sec. XX, e poi quelli curati da Jean Daniélou e Henri-Irénée Marrou, Augustine Fliche e Victor Martin, Hubert Jedin, Karl Baus ed Eugen Ewig) o della teologia (i bei tomi pubblicati tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso da Alois Grillmeier, i lavori editi da John Kelly, Basil Studer, Battista Mondin, Joseph Ratzinger, Enrico dal Covolo, Jean-Yves Lacoste), e delle trattazioni generali sul cristianesimo e la riflessione credente dei Padri, guardando a quelle risalenti (gli studi canonistici di Jean Gaudemet sono 'professionalmente' noti agli storici del diritto) ma pure ai contributi di Carl Andresen, Peter Stockmeier, Hugo Rahner, Wilhelm de Vries, Jacques Fontaine e Charles Pietri, Vincenzo Monachino, Claudio Moreschini, Giovanni Maria Vian, Manlio Simonetti ed Emanuela Prinzivalli, Paul Mattei.

senso cristiano dell'Antico Testamento, oltre il formarsi dell'idea stessa di una riflessione scientifica sulla fede. Né si deve trascurare come nella prima età conciliare, e perciò tra Nicea (a. 325) e Calcedonia (a. 451)[7], si possano riconoscere le forme definitive dell'organizzazione ecclesiastica. Proprio quelli furono gli anni in cui fu circoscritta l'ortodossia della fede, si formarono le diverse liturgie, ebbero origine i tratti essenziali della devozione popolare e della spiritualità monastica, si stabilirono – e ciò rileva in specie per il giusromanista – le condizioni materiali e formali di convivenza tra la *Christiana religio* e le coeve forze culturali e politiche: giusto allora, in sostanza, si ritrovano segni compiuti dello sforzo intellettuale teologico.

In verità, la teologia dell'epoca patristica, in ipotesi feconda di dati preziosi anche per il ricercatore delle realtà socio-politiche e per l'indagatore del pensare giuridico, è normalmente avvicinata partendo da prospettive diverse. Di essa si studiano i princìpi cristiani (i cosiddetti dogmi) e, spesso anche in misura eccedente, le controversie dottrinali, ma pure il confronto del pensiero cristiano con quello tradizionale del mondo antico, nonché le istituzioni promozionali della riflessione teologica come per esempio le scuole, la predicazione, il catecumenato. L'approccio storico alla teologia, che in qualche maniera più da vicino dovrebbe interessare lo storico-giurista, trova maggiore attenzione nelle trattazioni di letteratura cristiana oppure nei lavori monografici dedicati agli scrittori ecclesiastici. Non si può fare a meno di notare, però, come appunto in quest'ultimo caso, nonostante l'esistenza di indagini sulle preoccupazioni teologiche dei Padri, talora la ricerca non entri affatto nel loro modo di 'fare teologia', come essa, cioè, non cerchi di cogliere le condizioni e gli sviluppi del pensiero teologico; l'interesse, invero, appare in genere prevalentemente concentrato su problemi biografici, letterari, su questioni strettamente testuali.

Viceversa, ciò che deve preoccupare lo storico della cultura 'classica' e di quella pregiustinianea, e quindi anche lo studioso di quel fenomeno giuridico che una volta veniva improvvidamente definito postclassico, è il modo in cui i teologi dell'epoca patristica, i Pastori delle *ecclesiæ*, i predicatori, i maestri hanno allora concepito e praticato il lavoro teologico.

Per fare ciò non è certo inutile puntualizzare, prima di ogni altra cosa, il concetto stesso di teologia: si tratta di un approfondimento conoscitivo della fede, una riflessione razionale del credente sull'esperienza e sulle esigenze della vita evangelica. Essa si propone, più in concreto, di 'discutere'

---

[7] È noto come dalla metà del sec. V si svilupperà la teologia bizantina e poi quella scolastica, ma specialmente – e qui è senz'altro grande l'interesse dello storico-giurista – si provvederà pure alla preziosa conservazione dell'immenso patrimonio patristico.

le risposte date alla parola di Dio consegnata alla Sacra Scrittura con il ricorso a tutte le risorse provenienti dalle esperienze umane, a iniziare dalle scienze. La teologia, dunque, è la disciplina scientifica grazie alla quale la verità rivelata, accolta nella fede, viene compresa, 'vagliata', espressa ed esplicitata nel linguaggio umano: *theologia, veluti fidei intellectio* [8].

Va da sé, poi, che gli autori dei primi secoli cristiani, riflettendo sulla fede, perseguivano taluni indirizzi, tentavano di rispondere a certi bisogni pastorali, erano provocati dalle problematiche sollevate dagli intellettuali loro contemporanei, e per fare ciò riprendevano categorie e schemi delle scienze coeve. Essi sviluppavano, in pratica, sia consciamente sia inconsapevolmente, un metodo teologico perfettamente calato nel contesto culturale dell'epoca.

2. *Parole e significati*

Nell'antichità classica, sulla base di una tendenza in qualche modo platonica, i poeti erano chiamati 'teologi'; perciò, *theologein* voleva significare condurre un discorso sulla divinità, sugli dei (grosso modo come *mythos legein*, *mythologein*) [9]; in Aristotele, diversamente, si rintraccia un significato prevalentemente filosofico: egli parla anche di *philosophia theologike*, e la considera come la terza parte della filosofia teorica [10]. A partire dall'età ellenistica, in ambiente stoico inizia l'uso di parlare della *theologia tripartita* – poetica, politica, naturale – in modo utile a descrivere i vari fenomeni religiosi: quelli rappresentati nelle opere poetiche (anzitutto da Omero), quelli che secondo i politici e gli storici potevano garantire il benessere della comunità civile, infine quelli per i quali i filosofi mostravano un particolare interesse finalizzato all'interpretazione allegorica della poesia. Ancora in un altro indirizzo di carattere filosofico, forse risalente al medioplatonico Albino di Smirne (II sec. d. C.), la filosofia si sarebbe dovuta tratteggiare come dialettica, etica, teorica, e quest'ultima come teologica, fisica, matematica [11].

Gli autori cristiani, prima Origene (in piena età severiana) e poi gli scrittori dal sec. IV in avanti, non esitarono a riprendere proprio tale linguag-

---

[8] Cfr. Ioann. Paul. PP. II Litt. enc. *Fides et ratio* (14 settembre 1998) 108: AAS 91 (1999) 87.

[9] Cfr. Plato *Resp.* (Slings) 2.379a5; Cic. *De nat. deor.* (Rackam) 3.53.

[10] Cfr. Arist. *Metaph.* (Jaeger) E. 1: 1025b18-1026a15, nonché 1026a19.

[11] Sul punto vd. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, a cura di N. Roudet, Paris 2014 (éd. défin., rev. et corr.), *passim* (2. *Le Dieu cosmique*).

gio: ‘teologi’ furono definiti i poeti come pure gli angeli che cantano inni a Dio [12]. Con i termini *theologia* o *theologein* ci si voleva riferire, sia con semplicità di intenti sia con proponimenti scientifici, alla ‘dottrina su Dio’ oppure al ‘fare un discorso su Dio’ [13]; in particolare, *theologia* costituiva l’argomentare sulla Trinità eterna e *oikonomia* il ragionamento sull’azione divina nella storia della salvezza [14] (tuttavia, parlando dei pagani o dei profeti, ma pure trattando dei *fideles* in generale, degli apostoli o di Gesù, i pensatori cristiani continuarono a riprendere il concetto tradizionale della *theologia tripartita* [15]).

Senza analizzare l’impiego precristiano del termine *philosophia*, va comunque detto come gli apologisti greci, interessandosi a Cristo, Verbo di Dio, avevano comunque definita la stessa religione cristiana come *philosophia* [16]. Quest’uso divenne poi assai diffuso nel sec. IV: Eusebio, i Cappadoci (Basilio, Gregorio di Nissa, il Nazianzeno), e altri ancora, intesero infatti con *philosophia*, *philosophein* e *philosophoi* anzitutto la vita ascetica, la dottrina sulle virtù, anzi l’esistenza cristiana perfetta e perciò la vita monastica [17]; peraltro, il termine *philosophia* veniva adoperato pure per indicare le verità nascoste nella Bibbia [18]. E dunque, servendo da concetto esegetico, *philosophia* riprendeva significati che caratterizzavano la prassi familiare alla tradizione teorica risalente a Platone e ad Aristotele; tale uso, in buona sostanza, intendeva con l’espressione *philosophia* una ricerca di saggezza, ossia l’insieme degli sforzi intellettuali per raggiungere la verità, per contemplare l’assoluto (cioè i princìpi dell’essere).

Se si tengono presenti, tuttavia, le riserve sulla cosiddetta saggezza mondana assai diffuse tra gli studiosi cristiani, si capisce lo scarso successo ottenuto da questa tradizione teorica in un contesto come quello accennato. Agostino, viceversa, ne sarebbe stato un rappresentante più che eccellente:

---

[12] Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* (Bardy) 1.2.5; 5.28.5; 10.4.70.

[13] Cfr. Basil. *Adv. Eunom.* 2.16 (Sesboüé); Greg. Naz. *Or.* (Bernardi) 28.1-3-4; vd. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952, 168 ss.

[14] Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* 1.1.7; 2.pr.-1.10.3.3; Theod. *Interpr. ep. I ad Corint.*: PG 82, 309CD; *Interpr. ep. ad Hebr.*: PG 82, 673CD.

[15] Cfr. Origen. *Contra Cels.* (Metzler) 7.41 s.; 3.48; 4.99; Aug. *De civ. Dei* (Maur.) 18.14; 8.1.

[16] Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* 2.13.6; vd. il testo in A. WARTELLE, *Justin Martyr, Apologies*, Paris 1987, 41.

[17] Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* 2.17.5-10-16; 6.3.9; Basil. *Or. ad iuv.* (Boulenger) 6.2; 7.3; 9.2; Greg. Naz. *Or.* 20.1; 25.1; Greg. Nyss. *De virg.* (Aubineau) pr.-1.20; 23.1.

[18] Cfr. Greg. Nyss. *Ap. in Hexaemer.*: PG 44, 61A-64A; vd. pure G. I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici*, Roma 1981, 108, 156 ss.

nella linea di Cicerone, spiegava la parola *philosophia* come *amor* o *studium sapientiæ*[19]. Egli, nel definire così la filosofia, in fondo la intendeva come *intellectus fidei*, e con la *verissima philosophia* non avrebbe pensato a nient'altro che alla comprensione piena dei misteri cristiani (appunto l'*intellectus fidei*)[20]; l'amore della saggezza era identificato con l'amore di Dio, vale a dire di Cristo, la saggezza di Dio[21].

Nel proseguire con un approccio storico alla teologia dell'età patristica, mantenendo cioè un punto di vista metodologicamente utile, in via preliminare, allo studioso dell'esperienza istituzionale e giuridica, dopo i cenni indispensabili alla *verissima philosophia* è di sicuro necessario continuare a percorrere, per quanto in maniera stringata, compendiosa e forse rischiosamente allusiva, una linea fatta in primo luogo, per così dire, ancora di parole e di significati.

Theoria, in antico, significava 'visione' (l'atto del conoscere), speculazione opposta alla prassi, oppure intendeva indicare una trattazione espositiva continua su un argomento specifico; in tal modo essa trovava uno spazio assai frequente all'interno della letteratura patristica[22]. Eppure, osservando come nel sec. IV il vocabolo fosse inteso quale conoscenza superiore, senza peraltro scandagliare il diverso utilizzo di esso nei vari campi della conoscenza, è possibile notare come presso i Padri cappadoci, e prima di tutti in Gregorio di Nissa[23], *theoria* costituisse la contemplazione della natura ineffabile di Dio[24]. Nell'esegesi, diversamente, con lo stesso termine si intendeva in modo generico lo studio della Bibbia[25], nel senso cioè di una intelligenza penetrante dei testi, e massime come intellezione del significato profetico dell'Antico Testamento[26].

Quanto, poi, specificamente alla 'conoscenza', nel cristianesimo degli inizi la *gnosis* acquista un posto davvero importante quale conoscenza su-

---

[19] Cfr. Cic. *De off.* (Winterbottom) 2.2.5; *adde* Aet. *Placita philosoph.* (Diels) 1.pr.-2; Philo *De congr. erudit. grat.* (Cohn) 79 s. Poi cfr. Aug. *De civ. Dei* 8.1 (ma pure Id. *De ord.* 1.11.32).

[20] Cfr. Aug. *Contra Academ.* 3.20.43; *De ord.* 2.5.16.

[21] Aug. *De civ. Dei* 8.1; *De b. vita* 5.34; peraltro, questo significato teologico della Parola appare annunciato già in Gregorio Nazianzeno (cfr. *Or.* 4.113; 27.10) e sopravvive fino alla metà del sec. VIII.

[22] Vd. *s.v.* G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 648 s.

[23] Vd. J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Paris 1970, 1 ss.

[24] Cfr. Greg. Nyss. *De vita Moysis* 2.153 e 162 (Daniélou); *De virg.* 5.19 ss.; 6.1.7; 10.2.9. *Adde* Basil. *Homil. in Hexaemer.* (Giet) 1.6; *Or. ad iuv.* 3.3; Greg. Naz. *Or.* 27.3; 28.2.

[25] Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* 2.18.2; 6.18.4.

[26] Vd. DANIÉLOU, *L'être et le temps* cit. 9 s.

periore[27]. Il senso di tale concetto, la cui fortuna appare legata agli sviluppi del confronto tra alcune correnti ellenistiche e la fedeltà della chiesa agli scritti dell'Antico Testamento, emerge in specie negli ambienti alessandrini[28]; appunto in Clemente (sec. II) essa designa una conoscenza che supera la stessa fede, ma riservata solo a una *élite*, e costituisce la base della perfezione cristiana.

La *gnosis* rappresenta l'intelligenza della Bibbia ottenuta grazie a una esegesi allegorica (*gnosis tes graphes*), in pratica la dimostrazione delle verità ricevute dal Signore[29]. Come *gnosis ton kairon* essa ha a oggetto la fede nel passato, la carità da realizzare nel presente e la speranza nel futuro[30]; come *gnosis ton onton* coincide con la *philosophia*: è una dottrina, cioè, fondata sulla carità, che comprende il *Logos*, la creazione, la fine del mondo, gli angeli, l'uomo, e costituisce il fondamento di una morale che essa assimila a Dio tramite l'obbedienza e la contemplazione[31]. Se si riflette, in questo senso la *gnosis* non è altro che una teologia sapienziale, ovvero una teologia utile a unire a Dio: l'ideale clementino, partendo dalla *pistis*, introduce infatti alla *gnosis* per mezzo dell'*agape* oppure, al contrario, porta all'*agape* per il tramite della *gnosis*[32].

3. *La didattica 'con' i testi*

Come ben sanno gli studiosi del pensiero giuridico romano, a partire dall'epoca ellenistica l'insegnamento di ogni disciplina, non solo quello della grammatica e della retorica, si effettuava sulla base della lettura di testi[33]. I maestri, dialogando con i discepoli, nel fare l'interpretazione delle opere non si limitavano a cogliere il senso dello scritto, ossia non si fermavano alla *dianoia* degli autori escussi. Essi non arrestavano l'interesse alla conoscenza discorsiva fondata sul ragionamento, ma ponevano anche que-

[27] È significativa, qui, la lettura della *Epistula I ad Corinthios* di Paolo.

[28] Vd. A. MÉHAT, *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 421 ss.

[29] Cfr. Clem. Alex. *Strom.* (Stählin-Früchtel) 2.48.1-3.

[30] Cfr. Clem. Alex. *Strom.* 2.54.2.

[31] Vd. MÉHAT, *Étude sur les «Stromates»* cit. 488.

[32] Cfr. Basil. *Homil. in Hexaemer.* 6.1; *Adv. Eunom.* 1.1 e 26; Cyril. *De sancta Trin.* (de Durand) 1.386b; Aug. *De Trin.* 8.9.13; *Enchir.* 114; Leo *Serm.* (PL) 66.1. Vd. inoltre MÉHAT, *Étude sur les «Stromates»* cit. 475 ss.

[33] Per es., vd. P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in *Les règles de l'interprétation*, a cura di M. Tardieu, Paris 1987, 13 ss.

stioni sollecitate dal contenuto medesimo dei brani prescelti e ne discutevano con gli allievi i problemi dedotti; discussioni e dispute costituivano una *exercitatio*, che aveva lo scopo di condurre all'*eruditio* e alla *sapientia*, per formare in senso ciceroniano l'*orator sapiens*[34].

Questo ideale, forse più che altrove e con una fedeltà costante testualmente verificabile, si rintraccia con chiarezza nell'opera di Agostino. Nel *De ordine* lo studio delle arti liberali è orientato verso la *sapientia* che, secondo quanto si trae dal *De beata vita*, altro non è che il Figlio di Dio, la *sapientia Dei*[35]. Pur estendendo la propria attenzione alle discipline propedeutiche e ponendo anzitutto le Sacre Scritture alla base della lettura, l'Ipponate si proponeva appunto la *sapientia* come scopo dell'*exercitatio*; lo attestano per esempio i libri XII e XIII del *De Trinitate*, nei quali vengono studiati i rapporti tra *scientia* e *sapientia*, tra conoscenza delle cose temporali e contemplazione delle cose eterne[36]. E in che misura Agostino avesse conservato l'ideale ormai cristianizzato dell'*exercitatio* appare evidente nell'introduzione dell'opera tradizionalmente tramandata come *Enchiridion* (*De fide, spe et caritate l. unus*); giust'appunto in questo lavoro piuttosto tardo (ca. 423) e di carattere dogmatico, dopo aver lodato l'*eruditio* di Laurentius, il proprio interlocutore, egli si proponeva di rispondere alla domanda relativa al modo in cui Dio sia da onorare, ed essere così condotti alla *sapientia*[37].

Se si considera che i Padri condividevano gli stessi canoni della *paideia* tradizionale, non ci si può sorprendere nel ritrovare idee simili pure in altri autori, benché forse espresse meno esplicitamente. Anche altri, infatti, parlano di *quæstiones et responsiones*, delle discussioni comuni, in una parola dell'*exercitatio* o dell'*askesis* che dovrebbe iniziare alla *gnosis*, alla *theoria*, alla *sophia*[38].

Naturalmente, il rapidissimo esame dei lemmi e del metodo finora indicati non può che rimanere insufficiente, seppure esso, magari in misura minima, contribuisca comunque a fornire un approccio essenziale alla teologia delle origini[39]. Andrebbero invero presi in considerazione anche altri

---

[34] Vd. H.-I. MARROU, *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, Paris 1983 (rist.), 486 ss.

[35] Cfr. Aug. *De b. vita* 34; *De ord.* 2.7.24-29.27.

[36] Cfr. Aug. *De Trin.* 13.20.26.

[37] Cfr. Aug. *Enchir.* 1.1-6.

[38] Cfr. Basil. *De Spir. Sancto* (Pruche) 1.1; Greg. Naz. *Or.* 27.10; Cyril. *De sancta Trin.* 383a; *adde* Ioann. Damasc. *Dial. contra Manich*. 1: PG 94, 1505A.

[39] Cfr. Basil. *Homil. in Hexaemer.* 1.6; *Adv. Eunom.* 1.4 s.; vd. O. MAUCH, *Der lateinische Begriff Disciplina: eine Wortuntersuchung*, Freiburg i. B. 1941.

termini quali *didaskalia*, *episteme*, *cheiragogia*, *exegesis*, *disputatio*, *disciplina*, *tractatio*, ecc.; grazie all'esame di essi, molto probabilmente, si apprezzerebbe assai meglio con quali sforzi intellettuali, con che mezzi scientifici, con quanta collaborazione fra maestri e discepoli, con quale impegno morale i cristiani degli inizi abbiano cercato di approfondire la fede in Gesù Cristo. Un'indagine sia pure condotta velocemente in tal senso non potrebbe che confermare, e di netto, come presso gli autori della chiesa antica esistesse una vasta gamma di espressioni per circoscrivere la riflessione sui dati della fede[40]. Vale dunque la pena, e in buona parte la ricerca lo ha fatto, di avvicinare il lavoro teologico dei Padri già solo partendo dalla terminologia per giungere poi, grazie alla ricchezza del relativo vocabolario, a intravedere senza grande difficoltà le finalità stesse della meditazione teologica. Basti notare qui, giusto per esemplificare, la distinzione esistente nelle fonti tra i semplici fedeli e gli spirituali (gnostici), un distinguo introdotto dagli Alessandrini e poi variamente ripreso da tutta la patristica[41]; grazie a essa si avverte subito come l'*exercitatio* teologica dovesse condurre alla *sapientia*, base della vera religione[42], e ancora di più alla contemplazione, all'unione con Cristo, all'adorazione del mistero di Dio, in sostanza all'anticipazione della vita eterna.

Ancora: poiché l'*exercitatio* teologica, sia scientifica sia pastorale, si effettuava nella scuola ed era basata sulla lettura di testi biblici oppure patristici – e vale la pena di rimarcare come questo rimanga un dato fondamentale –, appaiono ovvie le somiglianze terminologiche e metodologiche della teologia con l'insegnamento profano, non ultimo quello realizzato dalla giurisprudenza del principato; al contempo risulta evidente, e forse ancora prima, il nesso intimo esistente tra la ricerca del senso riposto della Bibbia e l'*intellectus fidei* in genere. Una ricerca terminologica più accurata – è sufficiente che si guardi alle antitesi frequenti quali *contemplatio/actio* (*theoria/praxis*), *ratio/disciplina*, *sacramentum/exemplum*, *credenda/agenda*, *mystice/moraliter*[43] – permetterebbe di vedere pure il doppio orientamento della teologia, ereditato anch'esso dagli antichi, e cioè l'esistenza di un indirizzo contemplativo e di uno prevalentemente pratico.

---

[40] Cfr. spec. Greg. Naz. *Or.* 27; Orig. *Contra Cels.* 3.75.

[41] Per es. cfr. Orig. *Contra Cels.* 3.49; Greg. Naz. *Or.* 27.3.

[42] Cfr. Aug. *Enchir.* 1.16 (che segue tracce ciceroniane e lattanziane).

[43] Cfr. Greg. Naz. *Or.* 4.113; Aug. *De vera rel.* 16.32; *De util. cred.* 15.33; Ambros. *Ep.* (Zelzer) 65; Theod. *Interpr. ep. ad Roman.* praef.: PG 82, 48A.

4. *Generi letterari*

Di solito gli scritti dei Padri vengono classificati secondo categorie in parte teologiche, in parte letterarie; pertanto si distinguono opere apologetiche, dogmatiche, esegetiche, polemiche, pastorali, spirituali, omiletiche, storiografiche, agiografiche, ma si tiene anche conto delle lettere, delle composizioni poetiche, delle iscrizioni. Tra gli scritti apologetici sono inclusi quelli di alcuni autori che (per esempio Giustino, Tertulliano, Lattanzio, Eusebio di Cesarea, Atanasio, Giovanni Crisostomo, Agostino, Cirillo di Alessandria, Teodoreto) avvertivano l'urgenza di dimostrare ai non cristiani, e tra questi naturalmente gli ebrei, la superiorità della propria religione [44], benché taluni non mancassero comunque di riconoscere i valori religiosi della 'gente di fuori', facendoli risalire però, il più delle volte, alla stessa rivelazione consegnata a Mosé.

I lavori polemici erano utili a giustificare e difendere la fede ortodossa nei confronti dei cristiani esclusi dalla comunione. Prima degli inizi del sec. IV tali scritti venivano indirizzati in prevalenza contro i cosiddetti gnostici (che tuttavia solo in maniera molto generica, come si sa, possono essere raggruppati sotto un'unica denominazione); in seguito, invece, la teologia polemica prese direzioni più 'frastagliate'. In Oriente, per esempio, ci si sarebbe contrastati sulle questioni riguardanti la divinità di Cristo e dello Spirito Santo, almeno fino a quando, verso il 380, la fede di Nicea fu di fatto recepita da tutte le chiese dell'impero e venne accolta dal legislatore romano come *religio* ortodossa (cattolica) e imposta a ogni *civis* [45]; in Occidente, viceversa, oltre alle discussioni trinitarie e cristologiche, sarebbe esplosa anzitutto la controversia che divise Agostino, con una quantità rimarchevole di *libri* sino al 430, e i cosiddetti Pelagiani a proposito del peccato originale (del bisogno del battesimo) e dell'assoluta necessità della grazia di Cristo (dell'efficacia della penitenza).

Fino alla metà del sec. V si discusse in misura estesa, con riflessi regionali spesso di grosso impatto sull'ordine pubblico e sul generale clima politico, in relazione alle implicazioni cristologiche dell'ortodossia nicena sino

---

[44] Giusto come esempio vd. ora la prima sezione (e ivi spec. S. MORLET, *Enjeux, méthodes et arguments de la polémique chrétienne antique contre le judaïsme*) di *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religeuse, de l'Antiquité à nos jours*, a cura di D. Boisson-É. Pinto-Mathieu, Rennes 2012 (https://books.openedition.org/pur/114771).

[45] È questione, come si intuisce, della celebre *c. Cunctos populos* dell'a. 380 – CTh. 16.1.2 (= CI. 1.1.1) –, contenente l'esplicito rinvio al Simbolo professato dal vescovo romano e da quello alessandrino; si trattava di una pragmatica opzione di governo, utile a facilitare l'individuazione da parte di *cives* e funzionari imperiali del Credo cattolico ora divenuto cogente.

a quando, col concilio di Calcedonia, si giunse a un tendenziale generalizzato consenso. Tuttavia, l'auspicata raggiunta concordia tra le *ecclesiae* dovette già allora sembrare assai fragile se solo si guardano le numerose opere polemiche composte nei secc. VI e VII, ma anche soltanto se si bada, per esempio, alla corposa produzione legislativa d'interesse religioso immediatamente post-teodosiana (massime quella di Marciano) e pregiustinianea (non irrilevanti sarebbero stati gli interventi autoritativi di Basilisco e di Zenone).

Peraltro, occorre notare come la superstite documentazione relativa alle controversie in parola fornisca un'immagine purtroppo unilaterale della realtà. Com'è naturale, infatti, esclusivamente gli scritti dell'ortodossia vincente si sono conservati integri, mentre i lavori di parte opposta spesso non sono sopravvissuti se non in una condizione malamente frammentaria. Le opere dogmatiche, d'altronde, quelle che semplicemente esponevano la dottrina della chiesa senza combattere opinioni giudicate eretiche, sono anch'esse piuttosto rare, nonostante siano comunque sicuramente da ricordare lavori problematici come il *De principiis* di Origene, e scritti maturi come l'*Oratio catechetica magna* di Gregorio di Nissa, l'*Enchiridion* di Agostino e, del medesimo, specialmente un lavoro intenso come il *De Trinitate*.

Assai numerosi, poi, sono i prodotti esegetici, studi che avevano a che fare in maniera diretta con le Sacre Scritture: i commenti, dettati oppure anche solo pronunciati, che spiegavano passo per passo i testi sacri; le *quæstiones et responsiones*, che entravano in qualche particolare difficile della Bibbia; trattati di ermeneutica come il *De doctrina Christiana* di Agostino. D'altra parte, sappiamo bene come quasi tutti i grandi autori – Origene, Eusebio, i Cappadoci, i cosiddetti Antiocheni (per esempio Teodoro di Mopsuestia), Cirillo di Alessandria, Ilario, Ambrogio, Agostino e altri ancora – si siano distinti proprio per questa espressione della teologia, benché vada comunque osservato come non tutti i libri sacri abbiano in realtà trovato la medesima accoglienza interpretativa: a essere preferiti erano Genesi, Salmi, Isaia, Giobbe, i Vangeli di Luca e di Giovanni e anzitutto il *corpus apostolicum* (inoltre, dopo l'a. 500 la scelta esegetica si sarebbe rivolta non solo e non tanto ai testi sacri ma, come attestano le Catene, anche agli stessi esegeti).

Inoltre, non è inutile dire che, sebbene tutti gli scritti degli autori cristiani abbiano avuto carattere pastorale, siano stati composti, cioè, per l'edificazione delle comunità ecclesiali, in specie alcune opere, per le caratteristiche e le specifiche finalità, meritano di essere considerate, per così dire, particolarmente pastorali: sono trattati che riguardavano la celebra-

zione liturgica, per esempio la preparazione della *redditio symboli* (la professione pubblica di fede con la proclamazione del Credo) o il canto dei salmi, lavori sulla preghiera o sulle virtù cristiane, ammonizioni contro i costumi pagani.

La maggior parte dei vescovi, comunque, aveva di sicuro la preoccupazione di rispondere alle esigenze di una *élite*, e scriveva perciò, come nel caso di Atanasio, Basilio e Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino, su temi a questa particolarmente accessibili, come per esempio sulla verginità consacrata, il tipo più rappresentativo della santità ecclesiale. A partire dal sec. IV, tuttavia, e forse in parte già prima, in ambienti assai vasti si sviluppò una letteratura su tutti gli ideali cristiani; questa viene riassunta, almeno di norma, sotto la denominazione di opere spirituali o monastiche, nel cui ambito, come attestano largamente gli scritti del Crisostomo, di Teofilo e, prima di ogni altro, di Girolamo, neppure mancarono pagine polemiche.

Assai importanti, poi, sono le raccolte omiletiche. Non solo i grandi autori, ma pure tanti vescovi dell'Oriente e dell'Occidente, si dimostrarono instancabili, senza perdere le occasioni delle grandi feste, per esempio durante la quaresima, nel 'nutrire i fedeli con il pane della Parola'. Naturalmente non tutti i sermoni sono stati in seguito conservati; anzi, nella trasmissione di tali testi si possono persino osservare alcune scelte preferenziali come quelle, con qualche altra, operate a favore degli scritti del Crisostomo e di Agostino.

Infine, benché davvero tanto vi sarebbe da dire sui generi letterari privilegiati dai Padri, non è superfluo osservare come la maggior parte delle conoscenze delle vicende e dei personaggi della storia della chiesa e della teologia d'età 'classica' e tardoantica si debba ai lavori storiografici e agiografici (tra cui *passiones* dei martiri e vite dei santi). Eusebio di Cesarea e i suoi epigoni – si pensi agli storici-scolastici, per esempio Socrate di Costantinopoli nel sec. V ed Evagrio di Epifania in età postgiustinianea, storiografi e in contemporanea operatori di diritto – si sono resi meritevoli non solo descrivendo magari criticamente i fatti[46], qualche volta anche poco edificanti, delle diverse comunità ecclesiali, ma pure facendo emergere la grandezza spirituale di quei personaggi che sono poi diventati i Padri della fede cristiana. Altrettanto si può dire delle lettere, sia per-

[46] È recentissimo e interessante S. MORLET, *Ce que peut l'Empire: les caractéristiques et les limites du pouvoir romain d'après l'Histoire ecclésiastique d'Eusébe de Césarée*, in *Reconsidering Roman Power. Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions*, a cura di K. Berthelot, Roma 2020 (https://books.openedition.org/efr/5055).

sonali sia didattiche; esse riflettono in modo singolare le preoccupazioni, a volte finanche le ansie, ma pure le soddisfazioni di quegli uomini che hanno costruito le *ecclesiæ* della tarda antichità, quali Basilio, Giovanni Crisostomo, Cirillo, Ambrogio e, con essi, tanti Pastori dell'antica capitale dell'impero (si pensi soltanto, per esempio, al ricco epistolario di Leone I).

In ultimo, forse in una posizione ancillare ma non meno utili, non sono affatto da tralasciare i lavori poetici e i testi epigrafici, che indubbiamente offrono una bella testimonianza anche di fede e di devozione.

5. *Modelli, esegesi, personaggi*

È quasi naturale che le opere della patristica se considerate negli aspetti più propriamente letterari esibiscano spesso, nella loro struttura, derivazioni da modelli antichi. E se è fuori di dubbio che questa notazione non vale ugualmente per tutti i 'tipi' finora elencati, è però altrettanto certo come sia agevole, in qualche maniera, far risalire scritti di carattere omiletico o epistolare alle regole tradizionali della retorica, come pure, ovviamente, sia possibile collegare idealmente i commenti biblici dei grandi esegeti greci e latini (specialmente nei prologhi) alle interpretazioni dei testi classici. Se si tiene conto che ogni scritto costituisce, tutto sommato, un *logos*, un discorso su una *quæstio finita* oppure, nel caso, su una *quæstio infinita*, allora si capisce come le apologie rappresentino una *controversia* e che tanti trattati non siano altro che una combinazione di un discorso deliberativo, una sorta di protrettico (una vera e propria esortazione), e di un discorso epidittico (una efficace dimostrazione), un elogio della grandezza di Dio o di un ideale cristiano.

Peraltro, al di là di ogni vaglio letterario ulteriore, anche solo la rassegna delle opere d'indirizzo non cristiano permetterebbe di farsi un'idea ben precisa delle intenzioni, dei metodi e delle caratteristiche della teologia antica.

Costretti a rispondere alle obiezioni contro la *Christiana religio* su due piani, quello filosofico contro i pagani e quello biblico contro gli ebrei, gli autori cristiani cercavano di difendere la vera filosofia, ossia la vera profezia. Questo duplice orientamento poteva tuttavia variare, e non di rado gli apologisti del sec. IV non fecero altro che riprendere argomenti ormai tradizionali, elaborati nel corso dei secc. II e III. Il confronto in questione si svolse, a ben guardare, in maniera solitamente alquanto rigida: da una parte esso doveva tenersi entro i limiti dell'ortodossia nicena; dall'altro versan-

te, quello non cristiano, con un'opposizione filosofica compatta, praticamente proveniente solo dal neoplatonismo, l'unica scuola filosofica tuttora esistente (si trattava di conciliare la vocazione cristiana all'unione con Dio, all'*adhærere Deo in Christo*, con l'ideale tanto stimato della *homoiosis theo dia gnoseos*, il trascendimento dell'umano, grazie alla conoscenza, che culmina nell'assimilazione al divino).

Mentre prima delle opzioni politiche e dei provvedimenti normativi costantiniani i cristiani avevano vissuto nella condizione di una minoranza, dagli inizi dell'età tardoantica occorreva invece, e quasi naturalmente, che via via si realizzasse una cristianizzazione di tutta la vita sociale, della quotidianità dei *Romani cives*[47]. Era un bisogno da un lato accompagnato a un lento rimodellamento del profilo formale dell'impero, e dall'altro a una transizione delle *ecclesiæ* dalle pluralistiche esperienze dell'età postapostolica a una nuova organizzazione gerarchica correlata, grazie alle strutture episcopali, all'ordinamento civile. Soprattutto dopo il 313 appariva necessario che il quadro dell'ortodossia fosse ben definito, e ciò nella prospettiva non secondaria di una sostanziale unità dell'impero ormai tendenzialmente votato, in maniera più o meno diffusa, a divenire 'cristianità'. Dogmatizzare i dati della fede, però, non sarebbe bastato; era opportuno che essi fossero integrati in una visione universale del mondo, come Basilio avrebbe fatto nelle spiegazioni scientifiche della Genesi o Agostino nella teologia della storia nel *De civitate Dei.* Tutti questi sforzi intellettuali richiedevano pure una presa di coscienza delle esigenze e delle possibilità della stessa riflessione sulla fede; la controversia contro l'ariano (anomeo) Eunomio, per esempio, avrebbe indotto i Cappadoci e anche il Crisostomo a rendersi conto di quali fossero le condizioni per condurre un discorso 'scientifico' su Dio[48], mentre Agostino, da parte sua (ma ugualmente autori meno autorevoli), li avrebbe seguiti segnatamente nei prologhi delle sue opere, e in primo luogo nel *De Trinitate*.

In tema di metodo – e si tratta di notazione importante per l'antichista impegnato nella ricerca sulle fonti – va ulteriormente precisato in che maniera gli apologisti e i polemisti si opponevano agli avversari.

I Padri, non solo cercavano di rifiutare con prove bibliche o razionali le posizioni dei contraddittori, ma si preoccupavano anche di citare più o me-

---

[47] È esemplare la cristianizzazione del tempo civile testimoniata dal *Codex Theodosianus*; vd. ora E. DOVERE, *Gestione politico-funzionale del tempo cristiano: la codificazione teodosiana*, in *BIDR* 112 (2018) 201 ss.

[48] Cfr. anzitutto Basil. *Adv. Eunom.*; Ioann. Chrys. *De incomprehens. Dei Nat.* (Malingrey); *adde* poi Greg. Naz. *Or.* 27; Greg. Nyss. *Or. catech. magna* (Mühlenberg) pr.

no verbalmente i testi[49]: è proprio a quest'uso che si deve l'opportunità di ricostruire una parte considerevole degli scritti, altrimenti perduti, di pagani e di eretici[50]. Sia nella polemica, sia nei trattati dogmatici e morali l'argomentazione biblica occupava il primo posto; così si giustificavano o si illustravano, per il tramite di brani biblici scelti e poi più o meno spiegati, le proprie posizioni. Nei commenti e nelle *quæstiones*, invece, le parole delle Scritture costituivano il punto di partenza; ma è ovvio che a guidare l'interpretazione, naturalmente effettuata con adeguati strumenti esegetici, erano comunque pure allora talune preoccupazioni dottrinali (per esempio il tema della divinità di Cristo o quello dell'amore per il prossimo).

Particolarmente interessanti, ancora, sono le spiegazioni dei riti liturgici; secondo una tradizione che risaliva ai primi tempi, infatti, i predicatori chiarivano il significato dei riti e delle feste per il tramite delle profezie e delle figure dell'Antico Testamento. E non sorprende che la maniera di porre le questioni, e anzitutto il modo di rispondervi con mezzi dialettici e retorici, definizioni e distinzioni, diatribe e metafore fosse comunissima e per niente sconosciuta, tra l'altro, alla didattica giurisprudenziale del *ius civile*.

Per definire in modo approssimativo ma con un buon grado di affidabilità le caratteristiche della teologia della chiesa antica, e in specie quella dei secc. IV e V, è inoltre assai utile permanere, sia pure in maniera rapida, all'interno dei generi letterari privilegiati dagli autori cristiani. Leggendo gli scritti, massime quelli polemici e dogmatici, si rimane colpiti da una sorta di formalismo, dalla ricerca di termini ed espressioni concise; questa appare una tendenza tipica dell'epoca, che si ritrova anche nella letteratura profana e, come non ignorano i ricercatori del *ius Romanorum*, nei testi legislativi e più ancora in quelli ricostruibili del *ius honorarium* o nelle opere di quasi tutta la giurisprudenza. È chiaro che la difesa dell'ortodossia avrebbe rinforzato il 'culto' della parola precisa; proprio sul piano linguistico, invero, si nota una predilezione per le antitesi, una caratteristica della cosiddetta seconda sofistica, ed è ovvio come tale tendenza fosse particolarmente

---

[49] Non è inutile osservare che l'estrema diffusione della conoscenza delle Scritture (vd. per es. *Le monde grec ancien et la Bible*, a cura di Cl. Mondésert, Paris 1995²; *Le monde latin antique et la Bible*, a cura di J. Fontaine – Ch. Pietri, Paris 1985), anche nel mondo laico e di sicuro ai livelli più alti, è in qualche modo seriamente comprovata pure dalle risultanze legislative; a proposito di NovTheod. 1 (a. 438), per es., vd. ora il mio studio De Theodosiani Codicis auctoritate*: prescrizioni, retorica, echi testamentarî*, in *AnnSE* 36 (2019) 165 ss.

[50] Si pensi al Contro Celso di Origene, alle polemiche di Basilio e del Nisseno contro Eunomio, a quelle di Agostino con Giuliano di Eclano o alle pagine di Cirillo contro l'imperatore Giuliano.

congeniale alla teologia cristologica, che non sempre in maniera agevole si trovava a dover distinguere in Cristo il divino dall'umano.

In ogni caso, dal punto di vista teologico non può non segnalarsi l'insistenza sul mistero ineffabile di Dio; un approccio teologico niente affatto nuovo, questo, che sarebbe stato rafforzato nel sec. IV dalla controversia contro Eunomio e per influsso del neoplatonismo. Il riconoscimento del mistero divino comportava, tra le altre cose, che si insistesse fortemente sul nesso che univa tra loro le verità della fede, tutte riflesse dallo stesso amore ineffabile del Signore: la Trinità rivelata nella passione e nella risurrezione di Gesù, la grazia fondata sulla filiazione veramente divina di Cristo.

A tale caratteristica è intimamente legata un'altra, e cioè l'orientamento fortemente soteriologico di tutta la teologia antica; non esiste alcuna opera teologica, infatti, che non sottolinei il *pro nobis*, ossia non solo il fatto della redenzione del genere umano, ma anche e prima di ogni altra cosa la contemplazione salutare di tutti i misteri di salvezza. Questa ricerca della salvezza per il tramite della fede purificante, e dell'ascesa verso una contemplazione sempre più perfetta, in gran parte si spiega con la scelta coeva delle letture bibliche, ovvero Paolo, Giovanni e i Salmi (specialmente il Salmo 118, quello che tutti ricordano per "la pietra scartata dai costruttori poi divenuta testa d'angolo" [118, 22]). E, a dispetto della tendenza gnostica di questa teologia, essa non ha impedito proprio agli autori allora più influenti – Eusebio, Atanasio, Teodoreto e più di altri Agostino – di far risaltare l'evento dell'incarnazione, anzi il significato di tutta la storia dell'umanità assieme alla storia 'minore', ma esemplare, dei martiri e dei santi.

Ancora: si sa bene come i manuali o le presentazioni generali di storia della chiesa diano molta importanza agli sviluppi esterni delle *ecclesiæ*. L'attenzione è segnatamente richiamata sulla diffusione della buona novella, sul confronto con l'ambiente secolare e sull'evoluzione delle forme organizzative (queste, peraltro, assai condizionate da svariati fattori, come le controversie interne, le esigenze via via nuove delle comunità, la conversione delle masse, le invasioni dei barbari). Le opere scientifiche della seconda metà del secolo scorso, tuttavia, non hanno trascurato la vita liturgica, la spiritualità e neppure la letteratura cristiana[51]. Almeno in prevalenza, in tali lavori l'accento è posto in modo peculiare sulle vicende nelle quali si trovavano impegnate le gerarchie, mentre studi specifici, spesso monografie,

---

[51] Un paio di esempi più che 'consolidati' sono K. ALAND, *Kirchengeschichte in Lebensbildern*, 1, Berlin 1990[5]; *Klassiker der Theologie*, 1, a cura di H. Fries e G. Kretschmar, München 1981; *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche*, 1-2, a cura di M. Greschat, Stuttgart 1993 (rist.).

risultano dedicati alle grandi figure della storia religiosa come nel caso, giusto per esemplificare, delle analisi condotte sugli stili teologici di personaggi del calibro di Agostino, Ireneo, lo Ps. Dionigi[52].

È sicuro che le ricerche sui fatti e i personaggi operanti in età tardoantica diano accesso anch'esse a una discreta percezione del lavoro teologico svolto nella chiesa. Gli sviluppi della vita delle comunità fanno intendere come si avvertisse la necessità di effettuare una predicazione sul Simbolo e sui sacramenti, come appare, per esempio, nelle pagine di Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Ambrogio, Agostino, ma anche in autori contemporanei in qualche modo di minore spicco come Zeno di Verona o Massimo di Torino.

Benché l'evoluzione veloce del monachesimo abbia suscitato nascita e incremento delle regole e delle lettere dottrinali, ma pure il prodursi delle biografie (tuttavia concepite secondo modelli antichi), sono però anzitutto le controversie dottrinali – quelle che poi hanno assai interessato gli studiosi della produzione normativa dei secc. dal IV al VI –, che assorbivano tante energie specialmente in campo teologico, a far comprendere come nella teologia dogmatica si sia principalmente cercato di arrivare a convergenza, evitare posizioni estremistiche, elaborare una via media. Poiché nelle discussioni dottrinali non erano in gioco solo le tensioni tra posizioni teologiche divergenti, legate tra l'altro a lingue e mentalità diverse oltre che a pretese spesso contrapposte delle principali sedi episcopali, ma in esse era non di rado coinvolta, come non trascurano d'osservare storici e giuristi, finanche l'unità dell'impero, l'attenzione a tutta la varietà di aspetti dell'epoca (politici, giuridici, culturali, spirituali) non può che condurre a scoprire dimensioni della teologia a prima vista forse nascoste.

E comunque, quand'anche si considerino attentamente le correnti teologiche, non si può assolutamente sottovalutare il contributo 'pesante' dei singoli autori.

Se è senz'altro vero che il pensiero teologico dell'età tardoantica si è sviluppato nelle comunità ecclesiali, ed è rimasto vivo grazie al *consensus fidelium* e alla 'santità del popolo di Dio', è però ugualmente vero che, poiché certo non sono le maggioranze anonime a spingere l'evoluzione storica bensì le minoranze elitarie[53], non può non riconoscersi come siano stati i grandi vescovi culturalmente influenti, e i pensatori più acuti e brillanti, ad

[52] Vd. qui, essenziale, H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 2. *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1984³.

[53] Così O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum: Kelsos, Porphyrios, Julian*, Gütersloh 1966, 16 s.

aver fatto progredire l'intima comprensione della fede. Origene ha dato grande importanza all'esegesi biblica, che da allora è divenuta fondamento di ogni teologia; Eusebio di Cesarea ha fatto valere nella teologia (nell'esegesi) l'interesse storico; Atanasio, sulla scia di Ireneo, ha decisamente orientato tutte le speculazioni trinitarie verso la soteriologia. Basilio, per difendere la fede nicena, ha messo in evidenza non solo la tradizione dei Padri, ma dapprima l'esperienza battesimale; suo fratello Gregorio, nel *De vita Moysis* e negli altri scritti spirituali, aprendo le prospettive di un progresso senza fine nella contemplazione della bellezza infinita di Dio ha superato ogni visione astorica del mondo. Teodoro di Mopsuestia ha integrato la visione apocalittica dei due eoni nella sua iniziazione testamentaria; Cirillo di Alessandria ha intuito che solo l'unità di Cristo può garantire la morte di Dio per la salvezza del mondo; Dionigi l'Areopagita, basandosi su alcuni concetti filosofici (neoplatonici) allora fondamentali, ha costruito un proprio universo teologico. Ambrogio, come tutti sanno, non solo era più che abile nell'organizzare la vita ecclesiale, ma di fatto è riuscito a mettere la sua *Romana intelligentia* al servizio della parola di Dio; Agostino, infine, ha mostrato in che misura la religione cristiana superasse il neoplatonismo, quella visione che egli riteneva la più vicina alla 'verissima filosofia', ma ha pure posto in rilievo la *commendatio Dei humilis amoris*, dimostrando che Gesù Cristo non era stato l'unico giusto, cioè l'inizio e l'esempio di ogni giustizia umana, se non per il fatto che da sempre egli era il Figlio di Dio nello Spirito santo.

6. *Bibbia e teologia*

Ancorché gli approcci alla teologia fin qui succintamente menzionati – terminologico, letterario, storico – permettano, naturalmente ciascuno a suo modo, di avvicinare anche il neofita alla percezione del significato del lavoro cristiano svolto durante i primi secoli, è comunque da tenere conto di un criterio che introduca più direttamente al centro dell'antica riflessione sulla fede. I punti di vista sfiorati, e specialmente la 'carrellata' sui generi letterari con la ricerca sulle condizioni storiche delle diverse forme di teologia, non sono ovviamente poco proficui; eppure, essi da soli non consentono di penetrare a fondo il nocciolo del problema, non permettendo di cogliere, se non con estrema difficoltà, l'intima coerenza dell'impegno teologico antico.

Invero, non si deve trascurare il fatto che ogni teologia cristiana non può che essere basata sulla Bibbia, per così dire la *norma normans* della fe-

de medesima. Anzi, è conveniente tener presente che proprio i teologi più celebri dell'età antica sarebbero stati, al tempo stesso, anche esegeti esperti delle Sacre Scritture, a partire da Giustino e Ireneo (sec. II), ma specialmente da Origene in avanti. E quanto sia vantaggioso introdurre alla teologia con visuale storica, basandosi su rapporti strettissimi tra la lettura della Bibbia e la riflessione ulteriore sugli aspetti della fede, viene anche corroborato da quello che è stato talora definito, con giustificata ragione e senza alcuna intenzione riduttiva, il 'biblicismo' dei Padri [54].

Si ricava con chiarezza, dalla lettura dei ricchi materiali pervenutici, come gli scrittori cristiani abbiano fondato le loro riflessioni teologiche sulla Sacra Scrittura, e come abbiano considerato la Bibbia, almeno prima della metà del sec. V, come quasi da sola sufficiente per ogni intensa analisi della fede.

Questa affermazione rimane, in qualche modo, un dato di fondo cruciale: i Padri ritenevano la Bibbia, nessuno escluso, assolutamente "non come un'espressione degli uomini ma come la Parola di Dio" [55], più o meno identificandola con la rivelazione divina [56]. È quanto si può osservare, per esempio, dal loro modo di concepire l'esegesi o di utilizzare i libri sacri [57]: Filone Alessandrino prospetta la *sophia* dall'interpretazione spirituale dell'Antico Testamento; secondo Clemente di Alessandria la *gnosis* si basa sulla Scrittura, mentre Origene (grazie al quale le Scritture, come detto, sarebbero diventate teologicamente importantissime) guarda quest'ultima come *mysterion* del *Logos*; Atanasio discute la fede in Cristo anzitutto a partire, appunto, dalla Bibbia; Basilio compone i *Moralia* con testi biblici, ma in essi cerca pure la sua cosmologia; Gregorio di Nazianzo desidera dal teologo in primo luogo la conoscenza della Bibbia [58]; il Nisseno fonda la *theoria*, ovvero la conoscenza superiore, proprio sulla Scrittura; gli Antiocheni, *in primis*, vogliono essere esegeti; Ambrogio oppone fortemente la cono-

---

[54] Vd. comunque quanto si dice, per es., nell'*Istruzione sullo studio dei Padri della chiesa nella formazione sacerdotale* diffusa un trentennio fa dalla Congregazione per l'educazione cattolica (Roma 10 novembre 1989): AAS 82 (1990) 607 ss., ove si lamentava proprio nel confronto con i dati biblici, tuttavia presso gli studiosi contemporanei, un'attività teologica talora «prigioniera del proprio orizzonte storico» (1.1.8c).

[55] Cfr. 1Ts 2.13: *Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis non ut verbum hominum sed, sicut est vere, verbum Dei, quod et operatur in vobis, qui creditis.*

[56] Esemplificativamente vd. P. JAY, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son 'Commentaire sur Isaïe'*, Paris 1985, 381 ss.

[57] Vd. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa* cit. 51 ss.

[58] Cfr. Greg. Naz. *Or.* 20.1; 26.1.

scenza biblica a ogni filosofia; Agostino, nel *De doctrina Christiana*, mette la lettura della Bibbia in luogo di quella dei classici; l'esternazione più forte, poi, si ritrova in Girolamo – non a caso ancora ricordato, proprio ora, da papa Francesco –, per il quale «*ignorantia scripturæ est ignorantia Christi*»[59]. E va pure evidenziato come l'interesse per le Scritture Sacre, benché mitigato dalla preoccupazione di conservare l'ortodossia definita dai sinodi e dai Padri, non sarebbe andato perduto neppure in anni successivi, dopo l'età d'oro dell'esegesi patristica.

Il biblicismo dei Padri appare anche nella diversità delle forme letterarie in cui i libri delle Scritture venivano utilizzati. Per verificarlo basti ricordare i vari modi di adoperare la Bibbia così come, con l'andare del tempo, essi furono introdotti nella vita delle *ecclesiæ*: per esempio il ricorso ai *testimonia*, alle prove *secundum scripturas* nella polemica antiebraica; l'uso delle Scritture nella liturgia, nelle letture e nelle preghiere, dapprincipio quella eucaristica; l'*ostensio scripturarum* antignostica di Ireneo; l'elaborazione di una morale cristiana in Clemente Alessandrino; il riassunto delle verità bibliche principali nella *regula fidei* che si incontra non solo in Ireneo, Tertulliano, Origene, ma anche in Eunomio, Gregorio di Nissa, Agostino; l'interpretazione tecnica della Bibbia avviata da Origene nei commenti; l'esegesi dogmatica di Atanasio e di altri autori antiariani[60]; l'impiego di testi biblici in tutte le prediche e negli scritti monastici, come per esempio nella *Vita Antonii*[61]; i riassunti, infine, dei grandi esegeti nelle catene bibliche.

Tuttavia, pur insistendo molto sulle Scritture, gli autori dell'età teodosiana non avrebbero escluso la tradizione orale, anche se per argomenti piuttosto secondari; anzi, essi avrebbero senza meno ammesso il ruolo svolto proprio da quest'ultima nella formazione del canone della Bibbia e per l'interpretazione dei testi sacri[62]. L'importanza di ciò si avverte meglio se si considera che almeno dopo la metà del sec. IV lo studio, come pure l'ascolto, dei libri sacri avrebbe di fatto costituito la *schola Christiana*[63];

---

[59] Cfr. Francis. PP. Litt. apost. *Aperuit illis* 1; nonché Hieron. *Comment. in Is.* pr.: PL 24, 17B; vd. JAY, *L'exégèse de saint Jérôme* cit. 392 s.

[60] Cfr. Basil. *Adv. Eunom.* 2.3 e 15; Cyril. *Quod unus sit Chr.*: PG 75, 715D.

[61] Per es. cfr. Athan. Alex. *Vita Ant.* (Bartelink) 24.1-3 o 29.1-5.

[62] Vd. J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, 1.4, Freiburg 1962, 34 ss.

[63] Per es. vd. P. DE LUIS VIZCAÍNO, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983, 264 s.; ma pure B. STEIDLE, *Dominici schola servitii,* in *Benediktinische Monatsschrift* 28 (1952) 397 ss.

anche i Padri, cioè, riprendevano il metodo tradizionale dell'insegnamento, che consisteva nell'interpretazione di testi (*lectio* e *disputatio*)[64]: e tale aspetto della cultura cristiana appare chiaramente presso Basilio, per esempio, nell'*Oratio ad iuvenes*, nel *De doctrina Christiana* di Agostino, ma pure in certe formule dei grandi vescovi-retori come Gregorio di Nazianzo[65].

Tutto ciò vuol dire, in buona sostanza, che gli autori cristiani si inserivano nella lunga scia dell'esegesi tradizionale di Omero[66]. Come si sa, nell'interpretazione del grande poeta si erano sviluppate due tendenze metodologiche, e cioè il procedere letterario degli Alessandrini, che si concentrava sulle parole secondo il loro valore retorico-grammaticale e storico, spiegandone il senso letterale, e il metodo filosofico della scuola di Pergamo, che per mezzo dell'allegoria ricercava il significato nascosto delle cose: queste due correnti antiche si facevano vive nell'esegesi cristiana. D'altronde, neppure i Padri tralasciavano di servirsi del metodo dialettico comune, adoperato nelle *quæstiones*, nella *controversia*, nella *suasoria*; anch'essi applicavano le definizioni, le distinzioni, i sillogismi per chiarire i passi difficili della Bibbia.

Va comunque avvertito, naturalmente, che in una impostazione come quella sin qui delineata, ovvero così fortemente biblica, forse si potrebbe anche scorgere un qualche rischio metodologico: basti ricordare, per esempio, il principio protestante della *sola Scriptura*. Si potrebbe persino temere, cioè, quella che fu la prevalenza eccessiva accordata dagli umanisti al testo; in altre parole, si potrebbe forse paventare che in questa 'religione del libro' rimangano parzialmente trascurata la tradizione orale, l'esperienza quotidiana, l'ascolto in comune posto in essere durante le celebrazioni liturgiche. Ciononostante, rimane il dato incontestabile che la teologia patristica è stata in primo luogo biblica; neppure le discussioni sinodali nelle quali si sarebbero cercati altri approcci – terminologia tecnica e autorità dei Padri (peraltro via via sempre più in aumento) – servivano in fondo ad altra cosa, a ben riflettere, se non all'interpretazione autentica della Bibbia[67].

Non vi può essere dubbio alcuno, perciò, che la teologia degli autori

---

[64] Vd. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture* cit.

[65] Cfr. Greg. Naz. *Or.* 28.1.

[66] Vd., praticamente contemporanei, H. DÖRRIE, *Zur Methode antiker Exegese*, in *ZNTW* 65 (1974) 121 ss.; nonché CH. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974.

[67] Vd. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung* cit. 34 ss.

cristiani dei secoli antichi si presenti come teologia biblica. Il biblicismo dei Padri vuol dire che essi non cessavano mai di riferirsi ai libri sacri: prendevano spunto da un brano scritturistico, o illustravano e confermavano il proprio pensiero con qualche *testimonium* biblico[68]. In primo luogo, essi si mettevano nella prospettiva fondamentale della Bibbia, che consisteva in ciò che Agostino ha mirabilmente riassunto con parole concise: *Christum narrare et dilectionem admonere*[69], ossia in quella che oggi viene chiamata, forse un po' abusatamente, 'storia della salvezza'.

Eppure, in coda a questa assai celere ma ragionata sequenza basica di dati riguardanti i modi di avvicinare la teologia delle origini quale conoscenza della fede basata sulla Bibbia (*intellectus fidei*), non è superfluo effettuare un'ultima osservazione metodologica. Nessun ricercatore può pensare di disinteressarsi del contesto storico, cioè di tutte le condizioni ecclesiali e culturali (economiche, politiche, istituzionali) – e tra esse, naturalmente, quelle legate all'evoluzione dell'ordinamento giuridico romano e ai relativi materiali ordinati nel Tardoantico[70] – nelle quali si sono svolti quegli sforzi intellettuali di aiuto nel far intendere la Sacra Scrittura. Insomma, se nessuno studioso, almeno di norma, dovrebbe ignorare gli esuberanti imprestiti avvenuti l'un l'altro tra le manifestazioni del pensiero antico[71], forse ancor più quelli costruttivamente veicolati in modo reciproco tra *theologia* e *ius Romanorum* non dovrebbero essere trascurati, misconosciuti, accantonati oppure aprioristicamente rifiutati[72].

---

[68] Utile a tutti e unica nel suo genere (raccoglie e traduce fonti di lingua greca e latina, ma anche copta, siriaca, armena), permettendo confronti e approfondimenti, è *La Bibbia commentata dai Padri*, in 25 volumi e più tomi, ora conclusa (rivisitata, ampliata, adattata e tradotta per Città Nuova, 2020) col tomo 4/2 del Nuovo Testamento relativo a Gv 11-21, nata da un progetto dell'Institut of Classical Christian Studies (ICCS) della Drew University (Madison, New Jersey, USA).

[69] Cfr. Aug. *De cathechiz. rud.* 4.8.

[70] È interessante F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Tra città di Dio e società "perfette". Il linguaggio del diritto pubblico ecclesiastico come cifra ricostruttiva della transizione cattolica dal mito alla modernità*, in ultimo in *Il diritto come "scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, 4, a cura di M. d'Arienzo, Cosenza 2018, 2483 ss.

[71] Opportuno è il ricordo dello 'scambio' *leges-canones* nel sec. V; vd. sinteticamente E. DOVERE, *Leggi, concìli e canoni: il complesso governo tardoromano*, relazione destinata al convegno Realia Christianorum 5, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. San Tommaso Napoli 2020, «Metodologia e fonti per la storia del Cristianesimo antico».

[72] È celebre l'interrogativo di Agostino circa l'indispensabilità umana del diritto (giustizia = diritto per Bened. PP. XVI *Alloc. ad Berolinensem fœd. cœt. orat.* cit.: la giustizia non è altro che «volontà di attuare il diritto … l'intelligenza del diritto»); cfr. *De civ. Dei* 4.4.1: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?* (vd. A.A. CASSI, *La Giustizia in sant'Agostino. Itinerari agostiniani del* quartus fluvius *dell'Eden*, Milano 2013, 80 ss.).

L'IMPERATORE, IL SENATO E LA *LIBERTAS* DEI ROMANI: ALCUNE RIFLESSIONI SUL PERIODO DA DIOCLEZIANO A TEODOSIO I

Umberto Roberto

Sommario: 1. La "Superbia" (φρόνημα) di Diocleziano. – 2. La fine dei *Cæsariana tempora*: Costantino e il senato. – 3. La *parrhesia* di Tertullo. – 4. Costanzo II, il senato e la *coalita libertas* del popolo di Roma. – 5. Teodosio difensore della *libertas* e il dibattito sul rapporto consolato/regno.

1. *La "Superbia" (φρόνημα) di Diocleziano*

A completamento di un processo avviato già da tempo, in età tetrarchica si definì l'origine del potere imperiale come dono della divinità (*charisma*) per individui predestinati ad assumere questa suprema posizione tra gli uomini. Fin dalla nascita, il futuro principe riceveva per volontà divina qualità superiori che poi, sviluppate nel corso della vita, lo portavano al vertice dell'impero. Possedeva un'anima naturalmente orientata al divino, e i *numina*, i poteri derivanti dagli dei; li sviluppava poi nel corso della sua vita, per ascendere, infine, al rango di Augusto. Conseguentemente, si individuò nell'elezione divina la fonte ultima della legittimità imperiale contro ogni tentativo di opposizione o usurpazione. L'imperatore non era un dio. E tuttavia, la sua posizione di prescelto e di uomo beneficiato in sommo grado dalla divinità giustificava il suo potere assoluto e la sacralità della sua persona. Questa condizione sembrava, da una parte, garantire il consenso e l'obbedienza dei sudditi, che apparivano necessari in ossequio alla volontà divina. Dall'altra, slegava l'imperatore da ogni obbligo di condividere le sue decisioni e il suo potere; o di sottometterle all'approvazione di altri. In particolare, secondo questa concezione l'esercito, comunità in armi dell'impero che ne aveva determinato le sorti tra i Severi e la crisi del III

secolo, era investito della sanzione sulla terra di quanto era stato deciso dalla divinità; ma il suo ruolo doveva ormai mostrarsi come inferiore e subordinato rispetto alla predestinazione divina. Non erano i soldati, o altre istituzioni, a scegliere l'imperatore, ma la volontà degli dei; e grazie alla divina protezione si conservava il potere [1].

Nell'affermazione della natura 'carismatica' del potere, Diocleziano interpretò con forza la sua posizione politicamente 'assoluta'. Nella sostanza, il governo di Diocleziano fu autoritario e spietato contro ogni dissidenza; nelle forme i tetrarchi imposero un rigido cerimoniale che esaltava la sacralità e la preminenza degli imperatori su tutti i sudditi e su tutte le altre istituzioni. Chi si opponeva al potere dell'imperatore sfidava la divinità e il suo disegno; chi non prestava l'omaggio dovuto andava punito. Diocleziano e Massimiano sentivano il carisma divino e attraverso la propria sanzione potevano investire dello stesso carisma altri uomini. Questa è la base ideologica e religiosa della diarchia e della successiva esperienza tetrarchica. E in quanto garanti dell'accordo tra divinità e uomini, i principi della tetrarchia scatenarono la persecuzione contro ogni oppositore. Ad esempio, i seguaci di religioni non allineate con questa visione del potere: dai manichei, nel febbraio del 302; ai cristiani, a partire dal giorno dei *Terminalia* – 23 febbraio – del 303 [2].

Dal punto di vista politico, il senato di Roma poteva rappresentare un avversario rispetto alle interpretazioni eccessive della nuova concezione del potere imperiale. Del resto, Diocleziano non amava Roma. La diffidenza e,

---

[1] Questa concezione è da Pietro Patrizio, *magister officiorum* e storico alla corte di Giustiniano, chiaramente attribuita già ad Aureliano. In occasione di una congiura ordita contro di lui da esponenti dell'esercito, Aureliano reagì con determinazione, convinto che la porpora gli fosse stata donata dalla divinità; solo la divinità poteva sottrarla, non le trame assassine degli usurpatori. L'imperatore represse in quella circostanza la congiura con ferocia: cfr. Fr. 10.6 Mü = *Excerpta de Sententiis* 178. Sul passo cfr. T.M. BANCHICH, *The Lost History of Peter the Patrician*, London and New York 2015, 131. In generale, sul dibattito relativo alla legittimazione divina del potere imperiale secondo la tradizione romana cfr. J.R. FEARS, *Princeps a diis electus. The divine election of the emperor as a political concept at Rome*, Rome 1977; M. CLAUSS, *Deus præsens. Der römische Kaiser als Gott*, in *Klio* 78 (1996), 400-433. Sul dibattito relativo alla monarchia come dono divino, *charisma*, cfr. S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e* consecratio *in età costantiniana*, in *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Genève 1973, 215-261; V. MAROTTA, *Gli dèi governano il mondo. Un conflitto ideologico tra III e IV secolo*, in ID., *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.)*, Torino 2016, 139-178, 160-178.

[2] Sulla visione religiosa di Diocleziano e della tetrarchia cfr. F. KOLB, Præsens Deus: *Kaiser und Gott unter der Tetrarchie*, in *Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende*, hrsg. v. A. Demandt et al., Berlin 2004, 27-37; recentemente G.A. CECCONI, *Diocleziano e la religione*, in *Diocleziano: la frontiera giuridica dell'impero*, Pavia 2018, 45-62.

anzi, il disprezzo del soldato di stirpe illirica per la potente aristocrazia senatoria e il popolo dell'Urbe furono vigorosamente inaspriti dal contrasto tra le pretese di egemonia politica dell'Augusto e dei suoi colleghi e la dignità e la storia del senato. Il contrasto era infatti inevitabile per la posizione politica del senato che aspirava a un ruolo di condivisione nel governo dell'impero. Ancora sotto gli Antonini e i Severi, che Diocleziano sovente evocava come modelli, la collaborazione del principe con il senato era stata una condizione necessaria per il buon governo dell'impero. Non a caso, anche nella più tarda storiografia senatoria, Marco Aurelio e Severo Alessandro vennero celebrati come gli imperatori più rispettosi del prestigio del senato. Compito supremo dell'assemblea senatoria era la custodia dei valori della tradizione romana. Per questa tradizione era assolutamente inaccettabile il nuovo cerimoniale imposto da Diocleziano e dai tetrarchi. Di conseguenza, il senato era per sua natura e funzione storica una delle istituzioni più lontane dalla nuova concezione del potere. Nel secolare svolgersi della storia romana, dall'età di Cesare in poi, spettò ai senatori ricordare al principe la natura precaria e pericolosa del potere monarchico, da una parte; e, dall'altra, il rifiuto di ogni pretesa a onori divini in vita, che travalicassero la debole condizione umana del monarca. I principi passavano, per cause naturali o vittime di congiure o sconfitte militari; il senato restava a baluardo della tradizione romana. E proprio al senato spettava la prerogativa di sanzionare ufficialmente la *consecratio* dei principi defunti, la loro divinizzazione; o viceversa, la cancellazione della loro memoria, in caso di comportamento giudicato dal senato come indegno. Era questa l'essenza stessa della *libertas* del senato che, per secolari rapporti di simbiosi politica, si trasmetteva pure all'atteggiamento del popolo di Roma verso il potere del principe.

Una tarda ma attendibile testimonianza di Giovanni Zonara, uno storico bizantino dell'età dei Comneni, ricorda una circostanza emblematica dell'opposizione senatoria a Diocleziano. Già dai primi anni del regime tetrarchico, Diocleziano pretese la rigida osservanza di un cerimoniale che esaltava la sacralità dell'imperatore. Senza mostrare rispetto e deferenza, Diocleziano impose la procedura della *adoratio* perfino ai membri dell'assemblea senatoria di Roma:

> οἷς ἐπαρθείς, ὁ Διοκλητιανὸς καὶ μέγα φρονήσας οὐκέτι προσαγορεύεσθαι παρὰ τῆς γερουσίας ὡς πρώην ἠνείχετο, ἀλλὰ προσκυνεῖσθαι ἐθέσπισε [3].

[3] «Esaltato da queste cose, Diocleziano con grande superbia non tollerò più di essere saluta-

L'imposizione della pratica della *adoratio* è percepita come indegna per i membri del senato di Roma. Per questa sua richiesta, si condanna l'inclinazione di Diocleziano alla superbia (φρόνημα). La scelta del lessico da parte di Zonara non è banale. Infatti, l'allusione al *phronema* di Diocleziano ripropone il tema politico della contrapposizione tra monarchia e *libertas* dei senatori e del popolo di Roma. Diocleziano cede alla superbia, carattere negativo del monarca, ed esercita una forma di potere completamente opposta a quella del *princeps civilis*, che prevedeva, tra l'altro, una disponibilità dell'imperatore alla collaborazione con i migliori tra i suoi sudditi. Tra questi, soprattutto gli esponenti dell'aristocrazia senatoria romana. Il senato si oppone al *phronema* di Diocleziano, biasimando comportamenti, come la *adoratio*, che erano del tutto lesivi della *libertas* dei cittadini romani. La tradizione romana, che il senato custodisce, individua nel *princeps* un uomo, mai un dio. Dunque il senato è contrario a forme di ossequio della persona imperiale che sono criticate come deriva orientalizzante [4].

to dal senato come prima, ma ordinò di essere onorato con atti di venerazione». Per le fonti sull'introduzione della *adoratio* da parte di Diocleziano: Eutr. 9.26; Hier., *chron.* s.a. 296 (226 Helm); Amm. Marc. 15.5.18. Per il giudizio critico della *Historia Augusta* rispetto alla *adoratio*: *HA, Alex. Sev.* 4.3; 18.1; *Maxim. Duo* 28.7. Ancora più drastico il giudizio di Aurelio Vittore 39.4-5, che attribuisce la deriva arrogante di Diocleziano alle sue basse origini sociali: *Namque se primum omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorare se appellarique uti deum. Quis rebus, quantum ingenium est, compertum habeo humillimos quosque, maxime ubi alta accesserint, superbia atque ambitione immodicos esse.* In realtà, Diocleziano non inventò il nuovo cerimoniale; al contrario, diede sistemazione a pratiche che, in alcuni casi, risalivano all'età ellenistica: cfr. A. ALFÖLDY, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970, 3-118 e 119-276; cfr. pure I. TANTILLO, *I cerimoniali di corte in età tardoromana (284-395 d.C.)*, in *Le corti nell'alto Medioevo*, Spoleto 2015, 543-586, partic. 562-564; sull'‘*adoratio*’ e altre forme di omaggio cfr. pure H. STERN, *Remarks on the "Adoratio" under Diocletian*, in *JWI* 17 (1954), 184-189; V. MAROTTA, *Liturgia del potere. Documenti di nomina e cerimonie di investitura fra principato e tardo impero romano*, in *Ostraka* 8 (1999), 145-220.

[4] L'affermazione che le imposizioni di Diocleziano avevano una origine orientale, e in particolare persiana, è evidente nella tradizione che confluisce in Aurelio Vittore e nella *Historia Augusta*; cfr. pure il giudizio di Ammiano Marcellino 15.5.18 che parla di *regius mos* e indica l'origine del cerimoniale da popoli esterni all'impero romano, alludendo evidentemente ai cerimoniali della Persia e dell'Oriente. Il senato di Roma rifiuta la pretesa degli uomini di proclamarsi strumento di miracoli e la natura numinosa degli imperatori. C'è diffidenza verso il miracoloso e il taumaturgico, secondo canoni di matrice aristocratico-intellettuale; sul tema cfr. già L. CRACCO RUGGINI, *Potere e carismi in età imperiale*, in *Studi storici* 20 (1979), 585-607, partic. 587, 593-594, 603. La cesura imposta alla storia romana dalle innovazioni di Diocleziano, che si esprimono anche nelle scelte legate al cerimoniale imperiale, è avvertita dalla storiografia e dal pensiero politico romano sia sul versante occidentale, tra IV e V secolo, in particolare in ambito senatorio romano, che sul versante orientale. Emblematico il pensiero al riguardo di Giovanni Lido, attivo in età giustinianea; cfr. ad es. *Mag.* 1.4.8: Ἐφυλάχθη οὖν παρὰ Ῥωμαίοις ἡ τοιαύτη τῶν Καισάρων εὐταξία ἄχρι Διοκλητιανοῦ, ὃς πρῶτος στέφανον ἐκ λίθου τιμίας συγκείμενον τῇ κεφαλῇ περιθεὶς ἐσθῆτά τε καὶ τοὺς πόδας ψηφώσας ἐπὶ τὸ βασιλικὸν ἤ, τἀληθὲς εἰπεῖν, ἐπὶ τὸ

Com'è noto, Diocleziano andò a Roma una sola volta durante i suoi lunghi anni di impero, dal 284 al 305. Vi si recò per celebrare congiuntamente i *vicennalia* e il trionfo sui nemici dell'impero, come un tempo aveva fatto uno dei suoi modelli politici, Settimio Severo. Tanto nella fase di preparazione, quanto durante la visita, le scelte dell'imperatore indicano chiaramente il suo atteggiamento verso il senato. In primo luogo, sfruttando l'urgenza di ricostruire i luoghi più importanti del centro della città, distrutti da un devastante incendio ai tempi di Caro o Carino (nel 283), i tetrarchi decisero che il Foro romano e la Curia venissero ricostruiti secondo le necessità di celebrazione del nuovo potere. In particolare, con un intervento invasivo sulla piazza del Foro, Diocleziano e Massimiano trasformarono lo spazio più importante per la storia della città – del suo popolo e del suo senato – in un luogo chiuso e raccolto, destinato a fare da scenario alla esaltazione della tetrarchia. La nuova sistemazione doveva evocare il governo collegiale dei tetrarchi ed esprimere nuove strategie di rappresentazione di un sistema di potere che si presentava come eterno e indistruttibile. Qui si svolsero i momenti principali dei festeggiamenti per i *vicennalia* e il trionfo del novembre 303. Il Foro, dunque, continuava a essere il centro della vita del popolo di Roma e del senato; ma la partecipazione ai riti e alle celebrazioni dovevano svolgersi al cospetto dei nuovi signori dell'impero, effigiati nelle statue poste sulle colonne della piazza[5].

Lo stravolgimento di una delle aree storicamente destinate alla celebrazione della *libertas* del senato e del popolo di Roma si comprende bene nel clima di contrapposizione tra Diocleziano e la comunità politica dei Romani. Menzionando l'atteggiamento di Diocleziano in occasione della sua visita, nel *De mortibus persecutorum* (17, 1-3) Lattanzio ricorda:

> *Hoc igitur scelere perpetrato Diocletianus, cum iam felicitas ab eo recessisset, perrexit statim Romam, ut illic vicennalium diem celebraret, qui erat futurus a.d. duodecim Kalendas Decembres. (2) Quibus sollemnibus celebratis cum liberta-*

τυραννικὸν ἔτρεψεν, ἀνεμετρήσατό τε τὴν ἤπειρον καὶ τοῖς φόροις ἐβάρυνεν. Sul passo U. ROBERTO, *Giovanni Lido sul consolato. Libertà,* sophrosyne *e riflessione storico-politica a Costantinopoli (metà VI-inizio VII Secolo)*, in *Lexis* 36 (2018), 384-404.

[5] Sugli interventi monumentali dei tetrarchi a Roma cfr. F. COARELLI, *L'edilizia pubblica a Roma in età tetrarchica*, in *The Transformations of* Urbs Roma *in Late Antiquity*, ed. by. W.V. Harris, Portsmouth, R.I., 1999, 23-34; F.A. BAUER, *Stadt ohne Kaiser. Rom im Zeitalter der Dyarchie und Tetrarchie (285-306 n.Chr.)*, in Th. Fuhrer (Hrsg.), *Rom und Mailand in der Spätantike*, Berlin 2012, 3-86. In particolare per l'intervento nel Foro romano, cfr. G. KALAS, *The restoration of the Roman Forum in Late antiquity: transforming public space*, Austin 2015, 23-47; H. WREDE, *Der* Genius Populi Romani *und das Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen auf dem Forum Romanum*, in *BJb* 181 (1981), 111-142.

tem populi Romani ferre non poterat, impatiens et æger animi prorupit ex urbe impendentibus Kalendis Ianuariis, quibus illi nonus consulatus deferebatur (3). Tredecim dies tolerare non potuit, ut Romæ potius quam Ravennæ procederet consul [...] [6].

Diocleziano non amava i senatori e non amava Roma, anche per il fatto che era la città della *libertas* senatoria. Secondo quanto conferma anche la notizia di Zonara, la storia e l'orgoglio civico di senato e popolo, che si esprimevano appunto nella *libertas*, erano evidentemente incompatibili con la visione carismatica del potere di Diocleziano e dei tetrarchi. E, di conseguenza, nel nuovo assetto dell'impero di Diocleziano, l'aristocrazia senatoria fu ostentatamente marginalizzata e tenuta lontana dal governo dell'impero [7].

Una singolare e ulteriore prova di questa asimmetria tra i tetrarchi, il senato e il popolo di Roma si coglie nell'iscrizione dedicatoria delle Terme di Diocleziano, uno dei più importanti monumenti fatti erigere in onore di Diocleziano da Massimiano e dai suoi successori, Costanzo Cloro e Galerio. Ecco il testo ricostruito della iscrizione (*CIL* VI 1130 cfr. p. 845 = 31242 cfr. pp. 3778, 4326-4327 = *ILS* 646):

DD(omini) NN(ostri) Diocletianus et [[Maximianus]] Invicti / Seniores Augg(usti) patres Impp(eratorum) et Cæss(arum) et / dd(omini) nn(ostri) Constantius et Maximianus Invicti Augg(usti) et / [[Severus et]] Maximinus nobilissimi Cæsares / thermas Felices [Dio]cletianas quas / [M]aximianus Aug(ustus) re[dien]s ex Africa sub / [pr]æsentia maie[statis suæ] disposuit ac / [f]ieri iussit et Diocletiani Aug(usti) fratris sui / nomine consecravit coemptis ædificiis / pro tanti operis magnitudine omni cultu / perfectas Romanis suis dedicaverunt [8].

---

[6] «Dunque, dopo aver compiuto questo crimine, Diocleziano, quando ormai già la fortuna lo aveva abbandonato, si recò a Roma, per celebrarvi il giorno dei vicennali, che cadeva il 20 novembre. Celebrate queste feste, dal momento che non poteva sopportare la *libertas* del popolo romano, insofferente e indisposto uscì dalla città quando già s'avvicinava il primo di gennaio, giorno in cui gli sarebbe stato assegnato il nono consolato. (3) Non poté sopportare di attendere tredici giorni, per mostrarsi in pubblico come console a Roma piuttosto che a Ravenna». Sul soggiorno di Diocleziano a Roma nel novembre 303 cfr. W. KUHOFF, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie*, Frankfurt a.M. 2001, 230-245; BAUER, *Stadt ohne Kaiser*, cit., 65-68; U. ROBERTO, *Diocleziano*, Roma 2014, 175-179.

[7] Cfr. S. ELBERN, *Das Verhältnis der spätantiken Kaiser zur Stadt Rom*, in *RQs* 85 (1990), 19-49, 28-29. Successivamente, anche Massimiano e Massenzio trovarono resistenze e opposizioni nell'esercizio del loro potere a Roma: S. CORCORAN, *Maxentius: a Roman Emperor in Rome*, in *AnTard* 25 (2017), 59-74.

[8] «I signori nostri Diocleziano e Massimiano, invitti Augusti *seniores*, padri degli Imperatori

Le grandi Terme di Diocleziano dovevano celebrare il trionfo dell'imperatore, ma furono inaugurate già dopo l'abdicazione, entro il 25 luglio del 306. Per dare alle Terme il carattere conveniente alla fastosa celebrazione degli imperatori, l'intervento di Massimiano fu invasivo anche in questa area dell'Urbe. Si trattò di una misura tanto drastica da essere ricordata nell'iscrizione: *coemptis ædificiis pro tanti operis magnitudine.* La memoria degli espropri di tanti edifici privati, acquistati dal governo imperiale, si unisce a quella della cancellazione di una parte significativa della *regio* VI, rivestendo un significato evidentemente politico. Se, da una parte, l'espressione celebra sicuramente la *magnitudo* e, di conseguenza, anche la generosità dell'intervento imperiale, dall'altra, esprime pure l'autorità dei tetrarchi di rinnovare a loro discrezione – qui come nel Foro, e altrove – il volto della città. Il valore politico di questa operazione è confermato da un'altra espressione, che si presenta come un *hapax legomenon* nei rapporti tra potere imperiale e Roma. In omaggio alla potenza dei *Seniores Augusti* Diocleziano e Massimiano, il dono generoso dei tetrarchi viene infatti concesso *Romanis suis.* Ne consegue che il collegio della seconda tetrarchia si rivolge al complesso della popolazione di Roma; e tuttavia, non distingue, come più conveniente, gli elementi tradizionali del corpo civico: senato e popolo di Roma. Al contrario: gli abitanti di Roma vengono chiamati con una espressione collettiva e politicamente uniformante. Posta su un edificio che doveva a tutti ricordare la potenza della tetrarchia, l'espressione vuole chiarire come il potere imperiale considerava i Romani e la città stessa. L'allusione non si limita a esprimere vicinanza o familiarità con il popolo di Roma; al contrario, è assente ogni forma di deferenza per il senato o per l'antichità del popolo di Roma. C'è, piuttosto, una svalutazione del ruolo politico di questi protagonisti nel governo della città, che consegue alla loro marginalità rispetto al governo di tutto l'impero. Come tutte le altre popolazioni dell'impero, anche gli abitanti di Roma devono obbedienza al regime di Diocleziano. C'è un'evidente asimmetria tra il ruolo storico di Roma e la volontà dei tetrarchi. La decisione di rivolgersi al senato e al po-

---

e dei Cesari, e i signori nostri Costanzo e Massimiano, invitti Augusti, e Severo e Massimino nobilissimi Cesari, le terme felici dioclezianee che Massimiano Augusto di ritorno dall'Africa stabilì e ordinò di costruire in presenza della sua maestà e consacrò nel nome di suo fratello Diocleziano Augusto, avendo acquistato un gran numero di edifici per la grandezza di tanto grande monumento, realizzate con ogni accuratezza dedicarono ai loro Romani». Per l'interpretazione dell'iscrizione, giunta solo in frammenti, ma conservata da tradizioni medievali, cfr. pure U. ROBERTO, Romanis suis: *i tetrarchi, la* libertas *dei Romani e l'iscrizione dedicatoria delle Terme di Diocleziano*, in *Aspetti di Tarda Antichità. Storici, storia e documenti del IV secolo d.C.*, a cura di T. Gnoli, Bologna 2019, 119-140.

polo di Roma utilizzando la formula *Romanis suis* va intesa come un altro chiaro segno dell'ostilità di Diocleziano, principe legittimato dalla divinità, alla *libertas* dei Romani [9].

La contrapposizione politica e culturale tra Roma e i principi della tetrarchia trova un'ulteriore e suggestiva conferma nella creazione – anche per altre ragioni – di una polarità tra Roma, metropoli antica, e la nuova residenza imperiale in Italia, Milano. A partire probabilmente dal 293, Diocleziano procede alla provincializzazione dell'Italia portando a compimento un processo di "normalizzazione" dell'assetto della Penisola rispetto agli altri territori dell'impero. Nella nuova Italia tardoantica, il centro del potere è nella Pianura Padana, nella regione posta strategicamente a luogo di collegamento tra le Gallie e l'Illirico, tra Occidente e Oriente. La scelta dei tetrarchi di individuare in Milano la loro sede di residenza in Italia, e il luogo per l'insediamento degli uffici burocratici e di governo, non dipende, tuttavia, solo da esigenze 'strategiche'. Occorre pure considerare l'inadeguatezza di Roma come residenza per ospitare gli imperatori della tetrarchia, legittimati dalla divinità. A Roma, infatti, c'è un potente senato che, lungi dal ridursi a 'curia' municipale, è invece fiero e orgoglioso custode della tradizione dei Romani; e si trova a gestire una città che è percepita come simbolo stesso della maestà dell'impero, e del popolo che nei secoli aveva fondato l'impero. A trarre vantaggio da questa marginalità di Roma è dunque Milano che, nell'arco di poco tempo, viene del tutto riorganizzata come sede del potere imperiale in Italia. Questa riorganizzazione non riguarda solo l'aspetto monumentale della città, che subisce una grande trasformazione di spazi ed edifici; riguarda pure il ruolo del popolo e dell'aristocrazia municipale. Infatti, in piena contrapposizione con quanto sappiamo sul comportamento del senato e del popolo di Roma, già un anonimo panegirista ricorda la devozione della popolazione milanese in occasione della visita di Diocleziano e Massimiano a Milano nel 291. Scrive il panegirista in riferimento all'incontro tra i due tetrarchi a Milano (3 [11].12.1-2):

> *Ipsa etiam gentium domina Roma immodico propinquitatis vestræ elata gaudio vosque e speculis suorum montium prospicere conata, quo se vultibus vestris propius expleret, ad intuendum cominus quantum potuit accessit. Lumina siquidem senatus sui misit beatissime illi per eos dies Mediolanensium civitati simili-*

[9] Sul problema cfr. M. CHRISTOL, *Rome et le peuple romain à la transition entre le Haut et le Bas empire: identité et tensions*, in *Identità e valori, fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, a cura di A. Barzanò *et alii*, Roma 2001, 209-225; più in generale cfr. J.-P. CALLU, *Genio populi Romani (295-316). Contribution à une histoire numismatique de la Tétrarchie*, Paris 1960.

tudinem maiestatis suæ libenter impartiens, ut ibi tunc esse sedes imperii videretur quo uterque venerat imperator[10].

Roma concesse che la città di Milano in quei giorni avesse una maestà simile alla sua. D'altra parte, a Milano è attestata per la prima volta in Italia la procedura della *adoratio purpuræ*, in occasione dell'incontro tra Diocleziano e Massimiano (3 [11].11.1-2):

Quid illud, di boni! Quale pietas vestra spectaculum dedit, cum in Mediolanensi palatio admissis qui sacros vultus adoraturi erant conspecti estis ambo, et consuetudinem simplicis venerationis geminato numine repente turbastis! Nemo ordinem numinum solita secutus est disciplina; omnes adorandi mora restiterunt duplicato pietatis officio contumaces. Atque hæc quidem velut interioribus sacrariis operta veneratio eorum modo animos obstupefecerat quibus aditum vestri dabant ordines dignitatis[11].

La polarità tra Roma e Milano, inaugurata dalla nuova sistemazione amministrativa dell'Italia tetrarchica – una sola diocesi divisa in due macroregioni, *Italia Annonaria* e *Italia Suburbicaria*, destinate a divenire due distinti vicariati – si esprime in realtà anche nel diverso atteggiamento che le fonti attribuiscono all'aristocrazia e al popolo delle due città. Milano è la residenza ideale per l'imperatore 'carismatico': per il rinnovamento del suo spazio urbano, realizzato a esaltazione del principe; e per la disponibilità della sua popolazione all'ossequio e della sua aristocrazia all'*adoratio*. A Roma, invece, l'aristocrazia è il baluardo dei valori tradizionali del popolo romano, dal punto di vista sia politico che religioso-culturale. È una città scomoda per gli imperatori della tetrarchia, che – da Diocleziano a Galerio

---

[10] Per la traduzione cfr. *Panegirici latini*, a cura di D. Lassandro e G. Micunco, Torino 2013², 92: «Anche Roma, signora delle genti, esultò di gioia senza limiti per la vostra vicinanza e cercò di arrivare a voi con lo sguardo dalle vedette dei suoi colli, e per saziarsi più da vicino dei vostri volti, si avvicinò il più possibile per contemplarvi. Inviò, dunque, i rappresentanti più illustri del suo senato, concedendo volentieri che la città di Milano, pienamente beata in quei giorni, godesse di una maestà simile alla sua. Poteva sembrare, così, che la capitale dell'impero fosse là dove si erano incontrati i due imperatori».

[11] Cfr. *Panegirici latini*, a cura di Lassandro e Micunco, cit., 92: «Che momenti, o dèi buoni! Che spettacolo ha offerto la vostra pietà quando entrambi, nel palazzo di Milano, siete apparsi alla vista di coloro che erano stati ammessi ad adorare il vostro sacro volto! Quale sconcerto suscitò la presenza improvvisa di due divinità in chi era abituato a venerarne una sola! Nessuno rispettò la gerarchia delle divinità secondo il consueto protocollo; tutti si fermarono il tempo necessario all'adorazione, decisi a compiere un doppio ufficio di pietà. E questo atto di adorazione, segreto come nei penetrali d'un sacrario, aveva potuto colmare di stupore soltanto quanti avevano accesso fino a voi grazie al loro rango di dignitari».

– mostrano di non apprezzarla. E lo diventerà, per evidenti motivi, anche per gli imperatori carismatici convertiti al cristianesimo. Ma non bisogna sopravvalutare l'aspetto religioso. Come già avvenuto nell'epoca dei tetrarchi, il contrasto attiene alla volontà – o alla pretesa – del senato di rappresentare un freno all'assolutismo imperiale, in nome di una tradizione politica che risaliva indietro nei secoli più gloriosi della storia dell'impero. Come dimostra la storia del V secolo in Occidente, il senato di Roma continuerà a rivendicare un ruolo di condivisione del potere con l'imperatore, nonostante la natura carismatica del principe [12].

2. *La fine dei* Cæsariana tempora*: Costantino e il senato*

Anche Costantino, che fu educato come principe della tetrarchia e confermò da imperatore la natura carismatica del suo potere, non si sentiva a suo agio a Roma. In generale, Costantino non era attratto dall'Urbe. La conquistò a fine ottobre 312, e vi soggiornò brevemente in tre occasioni alla fine del 312, nel 315, nell'estate del 326. Scelse piuttosto come sue residenze Treviri, Arles, le città dell'Illirico, nella sua terra d'origine; e, infine, un luogo vicino a Nicomedia, Bisanzio, che trasformò in Costantinopoli. La sua presenza in Italia è sporadica; inoltre, in occasione dei suoi soggiorni sembra riproporsi la contrapposizione tra Milano, residenza idonea a un principe legittimato dalla divinità che pretende onori adeguati; e Roma, città della *libertas* del senato, custode della tradizione romana. Nel panegirico di un anonimo, presentato a Costantino a Treviri nel 313, si cele-

[12] Sulla polarità tra Milano, residenza tetrarchica, e Roma, sede dell'aristocrazia senatoria, nell'Italia del IV secolo cfr. U. ROBERTO, *L'identità tetrarchica di Milano e l'Italia tardoantica*, in *Milano e la chiesa di Milano prima di Ambrogio*, a cura di R. Passarella, Milano 2018, 25-54. Su Milano, 'capitale' dell'impero d'Occidente, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Nascita e morte di una capitale*, in *QCCM* 2 (1990), 5-51. Più in generale, sull'assetto dell'Italia a seguito delle riforme di Diocleziano cfr. A. GIARDINA, *Le due Italie nella forma tarda dell'impero*, in ID., *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997*,* 265-321; P. PORENA, *Sulla genesi degli spazi amministrativi dell'Italia tardoantica*, in *Cinquanta anni della Corte Costituzionale della Repubblica italiana*, I/2. *Tradizione romanistica e Costituzione*, a cura di L. Labruna, M.P. Baccari, C. Cascione, Napoli 2006, 1315-1376. Sul duro atteggiamento di Galerio, successore di Diocleziano, verso Roma cfr. G. ZECCHINI, *Dall'imperium daciscum alla Gothia. Il ruolo di Costantino nell'evoluzione di un tema politico e storiografico*, in ID., *Ricerche di storiografia latina tardoantica II. Dall'Historia Augusta a Paolo Diacono*, Roma 2011, 95-108. Più in generale sulla rivendicazione da parte del senato del suo prestigio durante IV e V secolo cfr. M. HUMPHRIES, *Roman Senators and Absent Emperors in Late Antiquity*, in *Acta ad Archæologiam et artium historiam pertinentia* 17 (2003), 27-46.

bra il legame tra l'imperatore e Milano, ricordando il pacifico ingresso di Costantino a Milano durante la campagna della tarda estate-autunno 312 (9[12].7.5-7):

> *Qui fuit dies ille quo Mediolanum ingressus <es>! Quæ gratulatio principum civitatis, qui plausus populi! Quæ securitas intuentium te matrum te virginum, quæ duplici fructu fruebantur, cum pulcherrimi imperatoris formam viderent et licentiam non timerent! Ostentare se omnes et tripudiare sine ullo de reliquis bellis metu, et auspicium victoriæ tuæ pro consummatione metiebantur: non Transpadana provincia videbatur recepta, sed Roma. Quis enim crederet tantis successibus ullum obstaculum fore tuis, quominus omnes exercitus se clementiæ tuæ traderent, cum virtutis experimentum novissent? Muros vi ceperas, acie palam viceras; quis tam demens videbatur ut aut obsideri auderet aut congredi, præsertim cum tu dies aliquot Mediolani resistens, tempus omnibus sibi consulendi dedisses, ut de te sperare*nt*?* [13].

Per contrasto, esiste una tradizione negativa sul rapporto tra Costantino e la città di Roma, che emerge ancora nella *Storia nuova* di Zosimo, tra fine V secolo e inizio del VI. In un passo celeberrimo, Zosimo scrive che in occasione di uno dei soggiorni a Roma, si rese manifesto il cattivo rapporto tra l'imperatore e i Romani, senato e popolo (2.29.5-30.1):

> Τῆς δὲ πατρίου καταλαβούσης ἑορτῆς, καθ'ἣν ἀνάγκη τὸ στρατόπεδον ἦν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἀνιέναι καὶ τὰ νενομισμένα πληροῦν, δεδιὼς τοὺς στρατιώτας ὁ Κωνσταντῖνος ἐκοινώνησε τῆς ἑορτῆς· ἐπιπέμψαντος δὲ αὐτῷ φάσμα τοῦ Αἰγυπτίου τὴν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἄνοδον ὀνειδίζον ἀνέδην, τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας ἀποστατήσας, εἰς μῖσος τὴν γερουσίαν καὶ τὸν δῆμον ἀνέστησεν. Οὐκ ἐνεγκὼν

---

[13] Cfr. *Panegirici latini*, a cura di Lassandro e Micunco, cit., 232: «Che giornata quella in cui entrasti a Milano! Che segni di gratitudine nei notabili della città! Che plauso da parte del popolo! Che serenità negli sguardi delle madri e delle giovani! Ti contemplavano e godevano di due beni: poter vedere la magnificenza del loro bellissimo imperatore e non dover temere alcuna intemperanza. Tutti si facevano vedere e facevano festa, senza alcun timore per la guerra non ancora terminata; consideravano gli auspici della tua vittoria già una conclusione della guerra: sembrava che non la provincia transpadana fosse stata riconquistata, ma Roma stessa. Chi avrebbe potuto credere che dopo i tuoi così grandi successi qualcuno ancora avrebbe impedito a tutti gli eserciti di consegnarsi alla tua clemenza, avendo conosciuto le prove del tuo valore? Le mura le avevi prese con la forza, in campo aperto avevi vinto in modo eclatante; chi poteva esser così folle da osare lasciarsi assediare o venire allo scontro, soprattutto dopo che tu, fermandoti per qualche giorno a Milano, avevi dato a tutti il tempo di disporre le proprie cose in modo da poter riporre la speranza in te?». Sul rapporto tra Milano e Costantino cfr. M. SANNAZARO, *Milano e i Costantinidi*, in *Costantino e i Costantinidi: l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*, a cura di O. Brandt, V. Fiocchi Nicolai, Roma, Città del Vaticano 2016, 405-430.

δὲ τὰς παρὰ πάντων ὡς εἰπεῖν βλασφημίας πόλιν ἀντίρροπον τῆς Ῥώμης ἐζήτει, καθ᾽ἣν αὐτὸν ἔδει βασίλεια καταστήσασθαι[14].

Si tratta di una descrizione che mostra suggestive assonanze con il passo di Lattanzio sull'ostilità di Diocleziano verso la *libertas* dei Romani. Ma ci sono due aspetti da sottolineare. In primo luogo, non sappiamo quanto attendibile sia questa notizia confluita in Zosimo. Gli studiosi hanno rilevato le incongruenze della versione riportata da Zosimo, tanto che è incerta la collocazione cronologica dell'episodio. D'altra parte, bisogna sottolineare che l''assonanza' tra l'atteggiamento di Costantino e quello di Diocleziano indica che la questione religiosa, secondo la descrizione di Zosimo, è un pretesto per spiegare una cattiva intesa tra imperatore e senato di Roma, dovuta ad altre motivazioni. La presunta apostasia dal paganesimo di Costantino non spiega un contrasto sperimentato anche da Diocleziano, supremo difensore della religione tradizionale romana. Anche se confluite in una tradizione dal forte carattere apologetico pagano, le ragioni del presunto 'dissidio' tra Costantino e il senato sono piuttosto di carattere politico. Per Costantino, come per Diocleziano, l'incontro con il senato e il popolo romano, orgogliosi della loro *libertas* e custodi dell'antica tradizione politica, era causa di imbarazzo e fastidio[15].

In realtà, pur preferendo soggiornare a Milano e Aquileia piuttosto che a Roma, Costantino cercò di trovare un'intesa con la potente aristocrazia

---

[14] «In occasione della celebrazione di una festa patria, durante la quale era necessario che l'esercito salisse sul Campidoglio e desse compimento a quanto previsto, per timore dei soldati Costantino partecipò alla cerimonia. Tuttavia, dal momento che l'Egiziano gli inviò una visione che rimproverava drasticamente l'ascesa, si astenne dal sacro rito e in questo modo suscitò l'avversione del senato e del popolo. Non sopportando, per così dire, gli irriverenti rimproveri di tutti, cercò una città che controbilanciasse Roma, nella quale gli convenisse stabilire la residenza imperiale». Esistono diversi tentativi di datazione di questo celebre passo: J. STRAUB, *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, in *Historia* 4 (1955), 297-313, data la vicenda al 312; F. PASCHOUD, *Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin*, in *Historia* 20 (1971), 334-353 e ID., *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, in *Costantino il Grande. Dall'antichità all'Umanesimo*, a cura di G. Bonamente, F. Fusco, 2, Macerata 1993, 737-748, ritiene che Zosimo abbia confuso fatti diversi, accaduti tra il 312 e il 315; sulla stessa linea J. MORALEE, *Rome's holy mountain. The Capitoline Hill in Late Antiquity*, Oxford 2018, 123-127; A. FRASCHETTI, *Costantino e l'abbandono del Campidoglio*, in *Società romana e impero tardoantico*, a cura di A. Giardina, 2, Bari 1986, 59-98 e 412-438 considera attendibile la datazione di Zosimo al 326, in occasione dell'ultimo soggiorno dell'imperatore a Roma.

[15] Anche Libanio, facendo riferimento a una riconciliazione tra l'imperatore Costantino e il popolo di Roma, sembra indicare che vi erano stati episodi di contrapposizione; cfr. Libanio, *or.* 19.19; 20.24. Libanio segue probabilmente una tradizione pagana ostile a Costantino, formatasi più tardi. Cfr. H.-U. WIEMER, *Libanios und Zosimos über den Rom-Besuch Konstantins I. im Jahre 326*, in *Historia* 43 (1994), 469-494.

senatoria. Dopo la vittoria su Massenzio e l'ingresso trionfale nell'Urbe a fine ottobre 312, Costantino fu celebrato come restitutore della libertà del senato, della sua dignità e *auctoritas*. Da parte sua, secondo la testimonianza di Lattanzio (44.10-11), Costantino ottenne dal senato il riconoscimento di essere considerato il primo tra gli Augusti, come un tempo Diocleziano e Galerio [16]. Al di là degli atteggiamenti encomiastici nei confronti del vincitore, la ricerca negli ultimi decenni ha confermato l'impegno di Costantino nel raggiungere l'intesa con i senatori, dopo il tentativo più o meno ostentato degli imperatori della seconda metà del III secolo – da Gallieno ai tetrarchi – di ridurre l'influenza del senato sull'azione imperiale, privilegiando la promozione del ceto equestre [17].

Per intelligenza politica e formazione culturale Costantino si rendeva pienamente conto dell'importanza di Roma e della sua storia. A differenza dei suoi predecessori, Costantino intuiva che il senato della città andava non solo rispettato, ma anche valorizzato per garantire la pace nella grande e turbolenta metropoli e il funzionamento della riforma provinciale in Italia. Inoltre, l'appoggio dell'aristocrazia senatoria era fondamentale per mantenere il controllo delle province in Occidente. Pur essendo il più importante rivoluzionario della storia romana dopo Augusto, Costantino si preoccupò di trovare una formula di compromesso tra la *libertas* senatoria e la sua posizione di imperatore legittimato dalla divinità; peraltro, rispetto agli imperatori della tetrarchia, la questione era resa più complessa dal fatto che Costantino attribuiva il dono dell'impero a una divinità, quella cristiana, che era condannata come non lecita, ed era stata infatti perseguitata dai tetrarchi [18].

---

[16] Sulla celebrazione dei rapporti tra Costantino e il senato e il popolo di Roma cfr., ad es., Eus. *V.C.* 1.40.2; *H.e.* 9.9.11; *Pan. Lat.* 9(12).20.1; e quello di Nazario del 321: 10(4).35.1-3. Sul passo di Lattanzio, *mort. pers.* 44.10-11, è interessante notare la reazione di Massimino Daia, che evidentemente attribuiva pure prestigio e influenza all'assemblea senatoria.

[17] Per un'interessante analisi cfr. R. LIZZI TESTA, *Costantino e il Senato romano*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, I, Roma 2013, 351-367, 351-353: com'è noto, determinanti per rivalutare i rapporti tra Costantino e il senato sono state le ricerche di A. CHASTAGNOL (*La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960; *Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962) e M.T.W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, 38-73.

[18] Sul rapporto tra Costantino e il Senato di Roma cfr. D.M. NOVAK, *Constantine and the Senate: an Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in *Ancient Society* 10 (1979), 271-310; A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia pagana di Roma* in *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, a cura di G. Bonamente, F. Fusco, Macerata 1993, 645-658 poi in ID., *Di tarda antichità. Scritti scelti*, 2, Milano 2008, 107-116, 114-116; B. BLECKMANN, *Con-*

Nei primi anni del suo potere in Gallia, Costantino non mostrò particolare interesse per Roma e per la simbologia collegata all'antica capitale dell'impero. Poi venne il confronto con Massenzio, la rapida spedizione in Italia, la vittoria ai *Saxa Rubra*. L'ingresso a Roma dopo il trionfo fu l'apice di tutta la sua campagna contro Massenzio, celebrata come liberazione dell'Italia e di Roma dal peso della tirannide. Nel periodo immediatamente successivo alla vittoria, Costantino agì con clemenza e prudenza verso il senato. Non vi furono punizioni nei confronti di quanti avevano sostenuto il regime di Massenzio. Nella sua politica verso l'aristocrazia senatoria e il popolo della città, Costantino scelse invece di richiamarsi a modelli illustri di moderazione, come quello di Traiano, *optimus princeps*. Vennero poi realizzate alcune riforme che confermarono il favore di Costantino verso il senato. Ad esempio, per regolare l'inserimento nell'assemblea di nuovi personaggi Costantino riformulò i criteri per aspirare alle cariche magistratuali che ancora conferivano l'ingresso in senato; per quanto riguarda invece il meccanismo dell'*adlectio*, coinvolse i senatori nelle procedure di cooptazione dei nuovi membri. D'altra parte, le sue riforme rovesciarono la tendenza della seconda metà del III secolo, che escludevano i senatori dalle principali cariche di governo dell'impero, a tutto vantaggio dei rappresentanti del ceto equestre. Costantino invertì questa prassi: le più elevate cariche civili vennero aperte ai membri del senato, che ascesero al rango di prefetti del pretorio, di governatori delle più importanti province, di alti funzionari. A conferma del ruolo fondamentale del ceto senatorio, l'imperatore cambiò la procedura consolidata durante il principato. Le cariche non vennero più divise secondo l'appartenenza ai due ordini superiori della società; fu piuttosto la carica a conferire il rango a chi la deteneva. In questo modo, molti eminenti esponenti del ceto equestre vennero gradualmente inseriti nell'ordine senatorio. Mantenendo la divisione attribuita a Gallieno, Costantino escluse i senatori solo dai comandi militari, applicando in linea generale una separazione tra poteri civili e poteri militari. A partire dal 331 Costantino accrebbe significativamente le competenze del *præfectus Urbi*. Una parte delle prerogative imperiali in materia giudi-

---

stantine, Rome, and the Christians, in *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, ed. J. Wienand, Oxford 2015, 309-329; M.R. SALZMAN, *Constantine and the Roman Senate: Conflict, Cooperation, and Concealed Resistance*, in *Pagans and Christians in Late Antique Rome*, ed. by M.R. Salzman, M. Sághy, R. Lizzi Testa, Cambridge 2016, 11-45. La moderazione di Costantino caratterizza anche la sua legislazione verso i pagani: G. BONAMENTE, *Sviluppo e discontinuità nella legislazione antipagana: da Costantino il Grande ai figli*, in *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, a cura di G. Bonamente, R. Lizzi Testa, Bari 2010, 61-76, 61-65.

ziaria e amministrativa venne così trasferita alla decisione di un personaggio che, per il suo rango consolare e la sua importanza, simboleggiava l'autorevolezza del senato. Tra i poteri trasferiti al *præfectus* vi fu pure quello relativo al controllo e alla gestione dei *loca publica* nella città. In questa decisione si scorge una linea di pragmatismo amministrativo, rivolto al buon governo di una metropoli eccezionale per grandezza, popolosità, problemi da risolvere. E tuttavia, alle ragioni di efficienza amministrativa, si associano motivazioni di carattere politico e culturale. Dopo gli invasivi interventi di Diocleziano e Massimiano, Costantino restituì al senato, nell'autorità del suo più importante esponente, il compito di preservare la bellezza e il decoro dell'*ornatus Civitatis*. Era un segno di rispetto per l'aristocrazia senatoria, che si sentiva garante e custode dell'antico splendore della città. La tutela degli spazi di Roma divenne strumento di legittimazione dell'autorità senatoria rispetto al potere imperiale. Anche in questo modo, Costantino onorò la *libertas* del Senato e del popolo romano [19].

Tra le più limpide attestazioni della buona intesa stabilita tra Costantino e il senato di Roma v'è il testo di un'iscrizione ora perduta, *CIL* VI 1708 = 31906 = 41318 = *ILS* 1222, ma ubicata in origine sul Campidoglio. Si tratta di un celebre e controverso documento databile alla tarda età di Costantino, tra il 336 e il 337:

> *Ceionium Rufium Albinum v(irum) c(larissimum), cons(ulem) [ordinarium, præfectum urbi], / philosophum, Rufi Volusiani, bis ordinarii cons(ulis), [bis præfecti urbi, præf(ecti) prætorio] / filium, senatus ex consulto suo, quod eius liberis [quæsturam petentibus interventu eius] / post Cæsariana tempora, id est post annos CCCLXXX et I, [primum sibi quæstorum omnium creandorum] / auctoritatem decreverit, [statua honoravit]. / Fl(avius) Magnus Ianuarius, v(ir) c(larissimus), curator statuarum, [ponendam curavit et dedicavit].*

Il prefetto urbano Ceionius Rufius Albinus (in carica dal 30 dicembre 335 al 9 marzo 337) venne onorato con una statua eretta in Campidoglio per decreto senatorio dopo aver ottenuto da Costantino che l'imperatore

---

[19] Per una sintesi delle riforme costantiniane a favore della promozione dei senatori cfr. LIZZI TESTA, *Costantino e il senato di Roma*, cit., 354-357. Sugli interventi a vantaggio del prefetto urbano cfr. A. CHASTAGNOL, *Constantin et le sénat*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, II Convegno Internazionale*, Perugia 1976, 51-69; sulle responsabilità del prefetto in merito alla conservazione dell'aspetto monumentale della città cfr. R. LIZZI, *Paganesimo politico e politica edilizia: la cura Urbis nella tarda antichità*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XIII Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, a cura di G. Crifò, S. Giglio, Napoli 2001, 671-707.

rinunciasse alla sua prerogativa di nominare i *quæstores candidati*. Ogni anno, infatti, la nomina dei questori era fortemente condizionata dalle indicazioni del principe. Secondo l'interpretazione corrente, resa controversa dalla perdita dell'iscrizione, il testo confermerebbe che, con l'approvazione di Costantino, tornò al senato la facoltà di creare tutti i questori con una sua decisione, senza intervento imperiale. Si tratta di una prerogativa che il senato aveva perduto dai tempi di Giulio Cesare, dunque, come indica l'iscrizione, da almeno 381 anni. Come ricorda Cassio Dione (43.51.3), entro i primi giorni del dicembre 45 a.C., Cesare aveva fatto votare una legge che gli consentiva di scegliere personalmente i magistrati. Il provvedimento, naturalmente, era stato considerato del tutto lesivo della *auctoritas patrum*[20]. Ecco il motivo per cui questo spazio dal 45/44 a.C. fino, presumibilmente, al 336/337 viene indicato come *Cæsariana tempora*.

Anche in considerazione dell'uso di questa espressione, v'è la chiara consapevolezza che la decisione di Costantino inaugura un'epoca nuova e rappresenta una cesura epocale nella storia di Roma e del suo senato. In primo luogo, Costantino ha restituito all'assemblea senatoria una prerogativa di libertà, che pone termine, appunto, alla condizione di subordinazione iniziata ai tempi di Giulio Cesare. D'altra parte, soprattutto nelle circostanze del IV secolo, con questo provvedimento viene restituito al senato il potere di scegliere quali giovani membri di famiglie dell'assemblea far avanzare al primo livello della loro carriera. Non era solo una questione di prestigio. Nel 325/326 Costantino aveva stabilito che ai giovani questori spettasse il finanziamento dei giochi gladiatori durante le festività di dicembre. Erano costi molto elevati che potevano incidere sul patrimonio

---

[20] Sull'ingerenza nella nomina dei magistrati da parte di Cesare, oltre a Cassio Dione 43.51.3, cfr. pure il passo di Eutropio 6.25, con diretto riferimento alla *insolentia* e all'offesa contro la *libertas* senatoria: *inde Cæsar bellis civilibus toto orbe conpositis Romam rediit. Agere insolentius cœpit et contra consuetudinem Romanæ libertatis. Cum ergo et honores ex sua voluntate præstaret, qui a populo antea deferebantur, nec senatui ad se venienti adsurgeret aliaque regia et pæne tyrannica faceret, coniuratum est in eum a sexaginta vel amplius senatoribus equitibusque Romanis.* Nella traduzione greca del passo di Eutropio a cura di Peanio si ricorda che Cesare: μεγαλοφρονῶν ὡς εἰκὸς καὶ πολλὰ παρὰ τὴν ἐκ τοῦ παντὸς χρόνου τῆς πόλεως ἐλευθερίαν διεπράττετο. Lo stesso passo di Eutropio è parafrasato in un'altra versione contenuta nella *Historia chronikè* di Giovanni di Antiochia che Mommsen, senza avere prove decisive al riguardo, considera la versione del *Breviarium* di Eutropio a cura di Capitone Licio (cfr. *MGH* 2, Berlin 1878, 113). Il testo è invece da restituire all'originale interpretazione di Giovanni di Antiochia, che riporta (fr. 150.1, 119-122): Ὁ τοίνυν Καῖσαρ, ἁπάντων ἤδη τῶν ἐμφυλίων πολέμων κατειργασμένων, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἀνεστρέφετο, τό τε φρόνημα ταῖς συνεχέσιν ἀνδραγαθίαις ἐξωγκωμένος καὶ παρὰ τὸ σύνηθες τῇ Ῥωμαίων ἐλευθερίᾳ πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀλαζονευόμενος. Importante è pure sottolineare che nel tradurre il riferimento eutropiano all'*agere insolentius* di Cesare, l'Antiocheno abbia utilizzato il termine φρόνημα.

delle famiglie. Di conseguenza, l'aver consentito all'assemblea senatoria di programmare al suo interno queste carriere, senza ingerenza imperiale, era una decisione che permetteva di organizzare al meglio la previsione e la gestione di queste spese da parte delle famiglie senatorie. Anche per le ragioni indicate da questa iscrizione si comprende per quale motivo i senatori consideravano nel suo complesso il regno di Costantino come l'inizio di una nuova stagione di relazioni con il principe. L'iscrizione si associa ad altre testimonianze che, dal punto di vista politico, riconoscono a Costantino un atteggiamento di rispetto dell'autorità e del prestigio del senato; e mostrano apprezzamento per questa scelta dell'imperatore, dopo secoli di *Cæsariana tempora,* culminati nello scontro tra il senato e i tetrarchi[21].

3. *La* parrhesia *di Tertullo*

Esistono altre significative conferme delle buone relazioni tra il senato e Costantino. La più ovvia è la decisione dell'assemblea senatoria di concedere l'apoteosi e dunque la divinizzazione di Costantino dopo la sua morte (22 maggio 337). A distanza di anni, inoltre, il senato conferma il suo giudizio positivo del rapporto con Costantino e con suo figlio Costanzo II. Questa presa di posizione è tanto più significativa, perché avviene in una circostanza politicamente difficile e rischiosa per la sorte dei senatori. Nella primavera/estate 361, infatti, l'assemblea si trovò a decidere da quale parte schierarsi nel conflitto tra Giuliano, che aveva usurpato il potere, e Costanzo II, legittimo Augusto. Secondo il resoconto di Ammiano Marcellino, dopo l'ingresso a Sirmio e la conquista del Passo di Succi, Giuliano si preparò allo scontro con Costanzo II. Disperava ormai di risolvere la questione con un accordo. Di conseguenza, Giuliano cercò il consenso dei provinciali nello scontro ormai imminente. Decise di scrivere anche al senato di Roma per ottenere il suo appoggio. Riferisce Ammiano (21.10.7-8):

[21] L'iscrizione ci è giunta attraverso il *codex* di Einsiedeln (manoscritto di epoca carolingia) in modo incompleto. Cfr. S. MAZZARINO, *Il* Carmen *'Contro i pagani' e il problema dell'èra costantiniana*, in ID., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, 1, Bari 1974, 398-464, 441-447; LIZZI TESTA, *Costantino*, cit., 359-360. Relativamente all'espressione *Cæsariana tempora* cfr. pure la fine analisi di P. MASTANDREA, Cæsareana tempora *e* Historia Augusta (Vita Aureliani 6, 4). *Su certe periodizzazioni della storia romana proposte dagli scrittori tardoantichi*, in *Il calamo della memoria*, a cura di L. Cristante, V. Veronesi, 7, Trieste 2017, 205-227, con l'indicazione che la conclusione dei *Cæsariana tempora* è rappresentata dalla svolta di Costantino. Con la loro deriva autocratica, Diocleziano, Galerio e gli altri tetrarchi sono ancora del tutto legati alla stagione precedente dei *Cæsariana tempora*.

Iamque altius se extollens et numquam credens ad concordiam provocari posse Constantium, orationem acrem et invectivam, probra quædam in eum explanantem et vitia, scripserat ad senatum. Quæ cum Tertullo administrante adhuc præfecturam recitarentur in curia, eminuit nobilitatis cum speciosa fiducia benignitas grata. Exclamatum est enim in unum cunctorum sententia congruente «auctori tuo reverentiam rogamus». Tunc et memoriam Constantini ut novatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti vexavit, eum aperte incusans, quod barbaros omnium primus ad usque fasces auxerat et trabeas consulares, insulse nimirum et leviter, qui cum vitare deberet id quod infestius obiurgavit, brevi postea Mamertino in consulatu iunxit Nevittam nec splendore nec usu nec gloria horum similem, quibus magistratum amplissimum detulerat Constantinus: contra inconsummatum et subagrestem et, quod minus erat ferendum, celsa in potestate crudelem[22].

Il senato risponde coraggiosamente alla richiesta poco prudente di Giuliano, biasimando l'atteggiamento di un uomo che si stava rivelando ingrato nei confronti di chi lo aveva portato ai vertici del potere. E non si trattava solo di difendere l'autorità di Costanzo II. Come suggerisce l'osservazione di Ammiano, anche l'oltraggio alla memoria di Costantino indispose l'assemblea. Oltre alla difesa di Costantino, è la presa di posizione a favore di Costanzo II che è per noi di grande interesse; soprattutto per il

[22] «E sollevando ormai più in alto il suo spirito e non ritenendo che fosse più possibile invitare Costanzo alla concordia, (Giuliano) aveva inviato al senato un duro discorso, pieno di insulti, che presentava dettagliatamente azioni infami e vizi di Costanzo. Quando queste cose furono lette in senato, mentre Tertullo era ancora in carica come prefetto, risaltò la benevolenza riconoscente dei senatori unita a un magnifico coraggio. Si esclamò infatti ad una voce con decisione unanime: "ti chiediamo rispetto per chi ti ha innalzato". Giuliano, in quella stessa circostanza, criticò anche la memoria di Costantino in quanto rivoluzionario e sovvertitore di antiche leggi e della tradizione ricevuta dai tempi antichi, muovendogli apertamente l'accusa di aver innalzato, primo fra tutti, i barbari fino alla dignità dei fasci e della trabea consolare. Scioccamente, senza dubbio, e in modo superficiale, dal momento che, pur dovendo evitare ciò che troppo aspramente rimproverava, poco tempo dopo affiancò a Mamertino nel consolato Nevitta, uomo per nulla paragonabile in nobiltà, esperienza, rinomanza a coloro ai quali Costantino aveva affidato la somma magistratura; al contrario, era Nevitta un uomo rozzo e ignorante e, cosa che soprattutto meno si tollerava, crudele nell'esercizio del suo alto potere». A Roma Giuliano aveva da poco inviato le spoglie della moglie Elena, affinché fossero deposte nel santuario familiare sulla via Nomentana, dove già era sepolta la sorella della donna, Costantina, moglie di suo fratello Gallo: Amm. 21.1.5 (fine 360/inizio 361). Sul rapporto di Giuliano con Roma e l'assemblea senatoria cfr. K. EHLING, *Kaiser Julian, der Senat und die Stadt Rom*, in *ZPE* 137 (2001), 292-296: Giuliano mostrò sempre interesse per il governo della città, desiderando buoni rapporti con i senatori; cfr. pure R. LIZZI TESTA, *Alle origini della tradizione pagana su Costantino e il senato romano (Amm. Marc. 21.10.8 e Zos. 2.32.1)* in *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, ed. by Ph. Rousseau, M. Papoutsakis, Farnham-Burlington 2009, 85-128.

fatto che a criticare il comportamento ingrato di Giuliano è il prefetto Tertullo, un pagano e un uomo apprezzato che aveva personalmente sperimentato il favore degli dei. Lo stesso Ammiano racconta infatti che durante la sua prefettura, nel 359, Roma fu colpita da una grave penuria di cibo. A causa delle cattive condizioni del mare, le navi che trasportavano i rifornimenti non potevano entrare in porto. Ben presto, il malcontento della plebe urbana esplose. La folla si schierò minacciosa contro il prefetto che, pur non colpevole, era considerato la causa della penuria. A salvare Tertullo intervennero direttamente gli dei. Infatti, mentre il prefetto sacrificava ad Ostia nel tempio di Castore e Polluce, il mare improvvisamente si calmò e le navi riuscirono ad entrare, scaricando il loro prezioso carico. Per la benevolenza divina, Tertullo compì il miracolo, salvando Roma dalla rovina. Tanto più grave e incisivo, di conseguenza, dovette sembrare il giudizio di Tertullo contro le pretese dell'usurpatore Giuliano; e tanto più efficace la sua difesa di Costanzo II.

Tertullo parlò con *parrhesia* per difendere il legittimo imperatore. Ma Giuliano non apprezzò questo gesto di lealtà. La presa di posizione del senato di Roma per Costanzo contro Giuliano ebbe immediate conseguenze militari in Italia. Dopo aver raggiunto Sirmio, Giuliano ordinò a due legioni e a una coorte di arcieri presenti in città di spostarsi in Gallia. Ne temeva la lealtà. Le truppe si misero in marcia ma in prossimità di Aquileia disertarono e si chiusero in città. Ammiano ricorda che, al riparo della potente e prospera città fortificata, i soldati si dichiararono fedeli a Costanzo e cercarono di trascinare tutte le altre comunità d'Italia dalla parte del legittimo imperatore. Giuliano fu dunque costretto a inviare un esercito che assediò Aquileia, senza riuscire tuttavia a espugnarla. Non furono solo le capacità difensive di Aquileia a vanificare il tentativo delle truppe di Giuliano di prendere rapidamente l'importante città. Le legioni fedeli a Costanzo che si erano chiuse nella città poterono infatti contare sull'aiuto e l'appoggio di una comunità del tutto fedele a Costanzo II. Gli era infatti favorevole la *indigena plebs*, memore evidentemente di donativi effettuati dall'imperatore in occasione delle sue visite in città; e favorevole a Costanzo II si rivelò anche una parte della curia municipale[23]. Giuliano era molto

---

[23] Cfr. Amm. Marc. 21.11.2-3: *Reque digesta per secreta conloquia et alto roborata silentio, cum Aquileiam pervenissent uberem situ et opibus murisque circumdatam validis, eam hostiliter repente clausere iuvante indigena plebe tumultus horrorem, cui Constanti nomen erat tum etiam amicum. et obseratis aditibus turribusque armatis et propugnaculis, futuræ concertationi præparabant utilia, interim soluti et liberi, hocque facinore ita audaci ad favendum Constanti partibus ut superstitis Italicos incolas excitabant.*

preoccupato da questa situazione, dal momento che conosceva la storia di Aquileia e degli assedi sostenuti dalla città (21.12.1). Dopo sanguinosi scontri, l'assedio fu infine risolto dalle capacità diplomatiche del *magister peditum* Agilo che, a rischio della vita, diede assicurazioni sulla morte di Costanzo II e sul consolidamento del potere di Giuliano, ormai a Costantinopoli. Allora gli abitanti di Aquileia si convinsero, cessarono le ostilità, e aprirono le porte (21.12.19-20).

Alla resa dei conti, dopo l'attenta indagine del prefetto del pretorio Mamertino, subì la condanna a morte il capo militare della rivolta, il tribuno Nigrino, originario della Mesopotamia. Con lui, tuttavia, vennero pure condannati alla decapitazione due esponenti della curia cittadina, Romolo e Sabostio. Evidentemente questi due personaggi si erano esposti in misura eclatante nel guidare la rivolta del popolo di Aquileia contro Giuliano e nel convincere gli abitanti della necessità di sostenere Nigrino e il legittimo imperatore Costanzo II. Secondo Ammiano, Giuliano agì con giustizia e, soprattutto, clemenza nel reprimere la rivolta. Non era sfuggito a Giuliano che v'era il rischio che Aquileia divenisse il centro della resistenza di tutta l'*Italia Annonaria* a favore di Costanzo. Questa minaccia era resa molto grave e concreta sia dal ruolo di Aquileia come polo di comunicazione con l'Oriente; sia, soprattutto, dalla storia della città e dal suo ruolo rispetto alle altre città d'Italia. Lo stesso Ammiano, infatti, ricorda la sintonia tra la decisione degli Aquileiesi di scegliere la resistenza a favore di Costanzo II e altri episodi della loro storia: *hanc civitatem (scil. Aquileiam) circumsessam quidem aliquotiens, numquam tamen excisam aut deditam.* Si tratta di un carattere fondamentale dell'identità cittadina: altre volte, Aquileia si era opposta alla minaccia di un usurpatore in difesa della legittimità. Era successo contro Massimino il Trace nel 238 e contro Costantino nel 312. In particolare, il grande assedio del 238 contro Massimino il Trace era un evento che aveva segnato in profondità la coscienza civica e la memoria storica degli Aquileiesi. Tanto nel caso della resistenza a Massimino il Trace, quanto nel caso della resistenza contro Giuliano, la decisione del senato e del popolo di Aquileia si lega a quella del senato di Roma. La vocazione legittimista della città, in piena simbiosi politica e culturale con il destino dell'Italia e di Roma, rappresentava un carattere identitario condiviso dalla comunità di Aquileia. La città, colonia devota alla metropoli, recupera in età tardoantica – a partire dagli eventi del 238 – la sua posizione di baluardo a difesa di Roma e del potere legittimo in essa fondato. Fedele a questi ideali e alle sue tradizioni, la popolazione di Aquileia si era strenuamente battuta contro Massimino. Anche nel caso del confronto tra Costanzo II e

Giuliano, Aquileia si schierò dalla parte del potere legittimo di Costanzo II, ovvero dalla parte che aveva scelto anche il senato di Roma [24].

L'episodio di Aquileia persuase Giuliano a intervenire sull'assetto del senato di Roma, anche per assicurarsi il controllo dell'Italia del Nord, luogo di collegamento fondamentale tra Illirico e Gallia. Dopo qualche tempo, mentre ancora attendeva gli eventi al Passo di Succi, Giuliano intercettò una ambasceria del senato di Roma che tornava da Costantinopoli verso l'Occidente. Era stata probabilmente inviata a confermare la fedeltà dell'assemblea a Costanzo II. Ne facevano parte L. Aurelius Avianius Symmachus e Maximus, due *senatores conspicui*. Giuliano li accolse convenientemente e decise di nominare Maximus, un suo parente, come prefetto urbano al posto di Tertullo. In questo modo Giuliano ripagò la *parrhesia* di Tertullo, che pure aveva ricevuto la benevolenza degli dei [25]. Notiamo che, ancora una volta, la questione religiosa non spiega l'opposizione del senato a Giuliano. Come il suo supremo rappresentante, così la maggioranza dell'assemblea senatoria condivideva la venerazione degli dei di Giuliano. Evidentemente, le ragioni del rimprovero e dell'opposizione all'usurpazione erano spiegabili con altre motivazioni: il senato intendeva preservare la sua lealtà a Costanzo II.

4. *Costanzo II, il senato e la* coalita libertas *del popolo di Roma*

Secondo il modello consolidato da Diocleziano e dai suoi colleghi della tetrarchia, anche Costanzo governò come principe 'itinerante'. Pur lavorando intensamente alla trasformazione di Costantinopoli in seconda Ro-

[24] Su Aquileia baluardo di Roma in età tardoantica cfr. S. JANNIARD, *La résistance d'Aquilée dans l'antiquité tardive, entre modèle littéraire et réalité (III^e^-V^e^ siècle)*, in *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e^-VI^e^ siècle)*, a cura di M. Ghilardi, Chr. Goddard, P. Porena, Roma 2006, 75-89. Sullo scontro tra Aquileia e Massimino cfr. L. MECELLA, *Herodian and the Italic Peninsula*, in *Herodian's World. Empire and Emperors in the III Century A.D.*, ed. by A. Galimberti, in corso di stampa. Più in generale cfr. C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e^ au VI^e^ siècle*, Rome 2005.

[25] Sulla rimozione di Tertullo cfr. Amm. Marc. 21.12.24; EHLING, *Kaiser Julian*, cit., 293-294. Su Tertullo, prefetto urbano dall'autunno 359 all'autunno 361 cfr. A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962, 151-153. Sul 'miracolo' di Tertullo, che vide le sue preghiere ascoltate dai Castori, intervenuti a salvare Roma, cfr. Amm. Marc. 19.10.4: *moxque divini arbitrio numinis, quod auxit ab incunabilis Romam perpetuamque fore respondit, dum Tertullus apud Ostia in æde sacrificat Castorum, tranquillitas mare mollivit, mutatoque in austrum placidum vento, velificatione plena portum naves ingressæ frumentis horrea referserunt.* Cfr. pure S. MAZZARINO, *La conversione del senato*, in ID., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, 1, Bari 1974, 378-397, 383-384.

ma, per affrontare le diverse emergenze del suo regno, Costanzo II fu costretto a muoversi sovente per le diverse diocesi dell'impero. Viaggiava insieme al *comitatus* imperiale, a militari e funzionari; viaggiava intervallando agli spostamenti periodi di soggiorno in diverse residenze dell'impero. Oltre a Costantinopoli, dunque, Sirmium, Antiochia e, quando veniva in Italia, Milano[26].

Dopo la vittoria di Mursa, il 28 settembre 351, Costanzo II costrinse l'usurpatore Magnenzio a cedere il controllo dell'Italia nel settembre del 352. Nel periodo tra l'autunno 352 e la prima estate del 353, Milano fu la base di operazioni di Costanzo. L'imperatore vi pianificò l'ultimo attacco contro Magnenzio, che si trovava in Gallia. Poi, dopo la vittoria sull'usurpatore e la sua fine (a *Lugdunum*, il 10 agosto del 353) e dopo la campagna contro gli Alamanni, Costanzo II tornò a Milano per trascorrere l'inverno tra il 353 e il 354. Vi rimase fino alla primavera del 357. La scelta di Milano come residenza è ovviamente da intendere in linea di piena continuità con l'organizzazione tetrarchica dell'Italia e con la polarità che si creò, dopo Diocleziano, Massimiano e Costantino, tra Milano e Roma, tra *Italia Annonaria* e *Italia Suburbicaria*. E tuttavia, come già il padre Costantino, anche Costanzo trattò con rispetto e benevolenza i senatori di Roma. Nella primavera del 357 decise dunque di recarsi in visita nell'Urbe, per celebrare i suoi *vicennalia* e la sua vittoria sull'usurpatore Magnenzio.

L'accoglienza riservata all'imperatore in occasione della visita a Roma, dal 28 aprile al 29 maggio del 357, è preziosa per approfondire questa relazione tra Costanzo, principe 'carismatico', e il prestigio del senato e, conseguentemente, del popolo romano. Il testo di Ammiano (16.10.1-17; 20), che è fonte principale sugli avvenimenti, è stato molto studiato soprattutto in riferimento a una presunta riconciliazione tra il principe cristiano Costanzo II e l'aristocrazia pagana, che ancora costituiva la maggioranza dell'assemblea senatoria. D'altra parte, si è molto discusso sull'attendibilità di Ammiano; al di là degli aspetti fittizi del resoconto, si è pensato che lo storico proietti al tempo di Costanzo II problemi e aspettative che si situano meglio nell'età di Teodosio, quando Ammiano si trovava a Roma[27].

---

[26] Sul modello itinerante degli imperatori della tetrarchia cfr. P. PORENA, *L'amministrazione palatina di Diocleziano e dei tetrarchi. Comitatus, consilium, consistorium*, in *Diocleziano: la frontiera giuridica dell'impero,* a cura di W. Eck e S. Puliatti, Pavia 2018, 63-110. Sui soggiorni a Milano di Costanzo II cfr. M. BONFIOLI, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III*, in *Antichità Altoadriatiche* 4, (1973), 125-149, 136-139.

[27] Cfr. pure *Consularia Constantinopolitana* s.a. 357. Rispetto alla vasta bibliografia sulla visita di Costanzo II a Roma nella primavera 357 cfr. J. STRAUB, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (1939), Stuttgart 1964, 175-204. R.O. EDBROOKE, *The visit of Constantius II to Rome in 357*

Per quanto riguarda la nostra analisi, tralasciando le questioni legate al rapporto tra Costanzo e i pagani, intendiamo invece sottolineare come Ammiano, pur in un contesto narrativo ricco di luoghi comuni, voglia rappresentare il ruolo politico di Roma, del suo senato e del suo popolo, come gruppo politico alternativo e, per molti aspetti, non idoneo alla celebrazione dell'imperatore legittimato dalla volontà divina[28]. Già nel suo percorso di avvicinamento alla città, Costanzo II è ben consapevole dell'importanza di Roma e del significato eccezionale del suo viaggio. All'*adventus* dell'imperatore il senato partecipa da subito da protagonista, inviando una sua delegazione ad accogliere Costanzo ancora fuori dalla città (16.10.5-6):

> *Cumque urbi propinquaret, senatus officia reverendasque patriciæ stirpis effigies ore sereno contemplans non ut Cineas ille Pyrri legatus in unum coactam multitudinem regum sed asylum mundi totius adesse existimabat. Unde cum se vertisset ad plebem, stupebat, qua celeritate omne quod ubique est hominum genus confluxerit Romam*[29].

Il principe entra a Roma ostentando un comportamento ieratico, un atteggiamento che Ammiano descrive come adeguato alle visite dell'imperatore presso le popolazioni delle 'sue' province; presupponendo, con questa sua affermazione, che lo spazio di Roma, proprio per la presenza del senato e del popolo, fosse un luogo eccezionale rispetto agli altri territori governati dal principe (16.10.9-11):

---

and its effect on the pagan senatorial aristocracy, in *AJPh* 97 (1976), 40-61, con un'impostazione che, con eccessivo pragmatismo, tende a svalutare ogni possibile indizio di buon rapporto tra Costanzo II e l'aristocrazia senatoria di Roma. Cfr. inoltre R. KLEIN, *Der Rombesuch des Kaisers Konstantius II im Jahre 357*, in *Athenæum* 57 (1979), 98-115; M.R. SALZMAN, *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, 218-223; più recentemente: M. MOSER, *Emperor and Senators in the Reign of Constantius II*, Cambridge 2018, 287-292.

[28] Inoltre, nel valutare questa rappresentazione, occorre tener presente che Ammiano presenta un giudizio negativo di Costanzo II, della sua personalità e del suo governo: cfr. H.C. TEITLER, *Ammianus and Constantius. Image and Reality*, in Cognitio Gestorum. *The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, ed. by J. den Boeft, D. den Hengst, H.C. Teitler, Amsterdam 1992, 117-122; più in generale: M. WHITBY, *Images of Constantius*, in *The Late Roman World and its Historian: Interpreting Ammianus Marcellinus*, ed. by J.W. Drijvers-D. Hunt, London 1999, 77-88. Sulle modalità dell'*adventus* tardoantico, con riferimento alla visita di Costanzo II cfr. A. FRASCHETTI, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999, 243-269, 253-254.

[29] «Avvicinandosi alla città, contemplando con volto sereno gli atti d'omaggio del senato e le immagini venerande della stirpe patrizia, riteneva che vi si trovasse non una moltitudine di re costretta in un solo luogo, come quel Cinea, legato di Pirro, ma il santuario del mondo intero. E quando si volse a considerare la popolazione, ammirava con stupore come ogni tipo di uomo che si trovasse altrove nel mondo fosse convenuto a Roma».

Augustus itaque faustis vocibus appellatus minime vocum lituorumque intonante fragore cohorruit, talem se tamque immobilem, qualis in provinciis suis visebatur, ostendens. Nam et corpus perhumile curvabat portas ingrediens celsas, et velut collo munito rectam aciem luminum tendens nec dextra vultum nec læva flectebat tamquam figmentum hominis: non cum rota concuteret nutans, nec spuens aut os aut nasum tergens vel fricans, manumve agitans visus est umquam. Quæ licet adfectabat, erant tamen hæc et alia quædam in citeriorie vita patientiæ non mediocris indicia, ut existimari dabatur, uni illi concessæ[30].

Alla ieratica immobilità del principe 'carismatico' durante il corteo trionfale, all'ostentazione dei simboli della sua potenza, si contrappone il suo sincero desiderio di mostrare al senato e al popolo di Roma il suo favore e il suo rispetto. Ammiano descrive dunque un atteggiamento che è molto distante dal disprezzo di Diocleziano e degli altri tetrarchi. Senza mai abbandonare la sua condotta distaccata, Costanzo II si mostra comunque felice di essere a Roma, di incontrare il popolo e i senatori, di riceverne l'omaggio. Soprattutto, percepisce la grande differenza che esiste tra Roma e le altre città dell'impero a lui sottomesse; e si comporta di conseguenza (16.10.13-14):

Proinde Romam ingressus imperii virtutumque omnium larem, cum venisset ad rostra, perspectissimum priscæ potentiæ forum, obstupuit perque omne latus quo se oculi contulissent miraculorum densitate præstrictus, adlocutus nobilitatem in curia populumque e tribunali, in palatium receptus favore multiplici, lætitia fruebatur optata, et sæpe, cum equestres ederet ludos, dicacitate plebis oblectabatur nec superbæ nec a libertate coalita desciscentis, reverenter modum ipse quoque debitum servans. Non enim, ut per civitates alias, ad arbitrium suum certamina finiri patiebatur, sed ut mos est variis casibus permittebat[31].

---

[30] «Salutato dunque come Augusto con acclamazioni di buon augurio, non inorridì per il fragore rimbombante delle voci e delle trombe, mostrandosi immobile e nello stesso atteggiamento di quando si mostrava nelle sue province. Infatti, pur di bassa statura, si curvava quando attraversava porte alte, e come se avesse il collo immobile, mantenendo fisso lo sguardo davanti a sé, non piegava il volto né a destra, né a sinistra, quasi fosse una statua. Non vacillava, quando il carro urtava; non sputava, non si puliva o strofinava la bocca o il naso, e non fu mai visto muovere una mano. Senza dubbio si trattava di affettazione; e tuttavia questi e altri comportamenti nella sua vita più riservata erano segni di una disciplina non comune, come si poteva intendere, a lui solo concessa».

[31] «Quindi entrato a Roma, dimora dell'impero e di ogni virtù, come arrivò ai rostri, lo spazio più glorioso dell'antica potenza, restò attonito, abbagliato da ogni parte ove volgesse gli occhi da una densità di cose meravigliose. Dopo aver parlato al senato nella curia e al popolo dal *tribunal*, accolto sul Palatino con plauso di tutti, gioiva di una felicità da tempo desiderata; e spesso, nel presiedere i giochi equestri, traeva piacere dallo spirito mordace del popolo, che non era né insolente né dimentico della *libertas* a lui intimamente saldata, rispettosamente conser-

Costanzo era ben consapevole della maestà di Roma e del suo significato per tutto l'impero. Rimase abbagliato dalla bellezza del centro cittadino, dei luoghi che avevano visto la creazione dell'impero e la celebrazione di tanti trionfi: la curia, dove si rivolse al senato; i rostri, da dove parlò al popolo. Salì poi al Palatino e Ammiano sottolinea significativamente che l'imperatore fu felice di quella esperienza: *lætitia fruebatur optata*. Secondo Ammiano, Costanzo si comportò con deferenza e rispetto del prestigio del popolo di Roma. In particolare, il principe si mostrò moderato nel lasciare licenza al popolo di rivolgersi a lui secondo libertà durante gli spettacoli nel circo; e nel rispettare i tempi e i modi della sua *voluptas*. Ammiano utilizza una suggestiva espressione per indicare l'inclinazione politica della popolazione, *coalita libertas*. Costanzo è disposto ad accettare il confronto con il popolo di Roma, consapevole che la *libertas* è un fattore ingenerato e connaturato all'identità politica e culturale dei Romani, ovviamente anche della aristocrazia urbana. Non c'è insofferenza in Costanzo, che non avverte la *libertas* dei Romani come segno di insolenza e di scarso rispetto della sua persona. Al contrario, ben valutando il suo ruolo e la sua posizione nella città che ha creato l'impero, il principe rispetta con conveniente moderazione l'autonomia politica del senato e del popolo. Una condotta prudente e intelligente, che appare del tutto contrapposta all'arroganza incline al rancore di Diocleziano. I tetrarchi non sopportavano la *libertas* dei Romani, e in occasione del loro trionfo del 303 cercarono di mostrare anche al senato e al popolo dell'Urbe la loro supremazia. In piena continuità con il comportamento prudente di suo padre Costantino, Costanzo II è invece disponibile ad accettare la condizione eccezionale di Roma, riconoscendole il primato che la storia le assegnava su tutte le altre città dell'impero. In questo modo si può spiegare l'inclinazione al rispetto dell'alterità religiosa di Roma, dove ancora molto forte era il paganesimo. E del resto, per tutta l'età tardoantica, Roma si rivelò un luogo dove le tensioni religiose erano attutite e disinnescate da un assetto sociale che favoriva piuttosto la tolleranza reciproca e la convivenza pacifica dei diversi culti in città[32].

---

vando lui stesso una conveniente moderazione. Infatti, non lasciò, come in altre città, che gli spettacoli terminassero a sua discrezione, ma si adeguò alle diverse circostanze». La rappresentazione del senato e del popolo di Roma presenta forti incongruenze con altri celebri brani dell'opera di Ammiano che criticano duramente i vizi del popolo e dei senatori di Roma. Sul contesto di questa idealizzazione e sulle ragioni dell'incongruenza cfr., ad es., R.C. BLOCKLEY, *Ammianus, the Romans and Constantius II. Res Gestæ XIV.6 and XVI.10*, in *Florilegium* 16 (1999), 1-16.

[32] Esiste anche una testimonianza di versante cristiano dell'incontro tra Costanzo II e il po-

Ammiano celebra il primato dell'Urbe sulle altre città dell'impero anche descrivendo l'ammirazione di Costanzo II per lo splendore dell'*ornatus civitatis*, dell'assetto monumentale di Roma (16.10.17): *multis igitur cum stupore visis horrendo imperator in fama querebatur ut invalida vel maligna, quod augens omnia semper in maius erga hæc explicanda quæ Romæ sunt obsolescit.* È interessante sottolineare che volendo lasciare un segno di omaggio a Roma Costanzo, secondo Ammiano, pensò di erigere un obelisco nel Circo Massimo, facendolo venire dall'Egitto (16.10.17): *deliberansque diu quid ageret, urbis addere statuit ornamentis, ut in maximo circo erigeret obeliscum, cuius originem formamque loco conpetenti monstrabo.* Altrove, in effetti, Ammiano riprende la questione del dono di Costanzo II. Già suo padre Costantino aveva pensato di trasportare un obelisco di Tebe dall'Egitto a Roma, ma il progetto era stato abbandonato a causa della morte del principe. Costanzo II riprese il progetto paterno e lo portò a compimento. E tuttavia, è interessante riflettere sul contesto politico e culturale in cui maturò la decisione di Costanzo (17.4.12): *et quia sufflantes adulatores ex more Constantium id sine modo strepebant quod, cum Octavianus Augustus obeliscos duos ab Heliopolitana civitate transtulisset Ægyptia, quorum unus in Circo maximo, alter in Campo locatus est Martio, hunc recens advectum difficultate magnitudinis territus nec contrectare ausus est nec movere, discant qui ignorant, veterem principem translatis aliquibus hunc intactum ideo præterisse, quod Deo Soli speciali munere dedicatus fixusque intra ambitiosi templa delubra, quæ contingi non poterant, tamquam apex omnium eminebat.* Dunque, nel progetto relativo all'obelisco non c'è solo il desiderio di emulare il padre Costantino, linea costante del rapporto tra Costanzo II e Roma; i consiglieri suggeriscono all'imperatore di donare un grande obelisco al senato e al popolo di Roma, evocando pure la memoria di Ottaviano Augusto. Anche in questo caso la notizia è preziosa: non si tratta infatti di una imitazione banale o politicamente neutra. Pur riprendendo un progetto del padre, Costanzo II realizza il trasporto dell'obelisco emulando la memoria di Augusto, cioè del *princeps* che aveva orien-

---

polo di Roma nel Circo. A giudicare dal racconto di Teodoreto, *H.e.* 2.17, Costanzo ebbe modo di sperimentare nel Circo le critiche della popolazione di fede cristiana di Roma, che rimproverava al principe la sostituzione di papa Liberio con un nuovo vescovo, Felice. Esposto alle dure proteste della popolazione, Costanzo II tornò sulle sue decisioni e richiamò Liberio. Cfr. pure *Collectio Avellana* 1.3: *post annos duos venit Romam Constantius imperator: pro Liberio rogatur a populo. qui mox annuens ait 'habetis Liberium, qui, qualis a nobis profectus est, melior revertetur*. Per un'analisi dei rapporti tra popolo, famiglie senatorie e principe nella vicenda cfr. R. LIZZI TESTA, *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004, 120-125.

tato il suo governo al rispetto per il senato e per il popolo di Roma. Il dono di Costanzo II non è casuale: si inserisce in una linea di continuità con Augusto, *princeps civilis*, e Costantino, amico del senato. Inoltre, a commemorare per sempre la visita di Costanzo, l'obelisco viene eretto in uno dei luoghi più importanti per la vita della città, il Circo Massimo; il luogo dove l'imperatore aveva incontrato il popolo di Roma, assecondandone con moderazione il divertimento e la *coalita libertas*[33].

Il rapporto tra il principe e la *libertas* di Roma ritorna in un'altra importante testimonianza relativa al periodo della visita di Costanzo II a Roma. Si tratta dell'orazione terza di Temistio, un discorso che il filosofo e uomo politico della corte d'Oriente tenne al cospetto del principe a Roma, durante il suo soggiorno. Temistio venne inviato dal senato di Costantinopoli a Roma per consegnare all'imperatore l'omaggio dei suoi concittadini senatori in occasione dei *vicennalia*, celebrati il 22 maggio. Com'è noto, l'orazione terza diviene occasione per Temistio per esaltare la nuova e seconda Roma, Costantinopoli, rispetto alla più antica capitale dell'impero. E tuttavia, nel presentare le lodi di Roma, Temistio fa emergere il sentimento di benevolenza e favore nutrito da Costanzo II per l'antica città. Sapendo di fare cosa gradita al principe, Temistio celebra Roma come vertice del mondo intero (3.2 [41b] σκοπιὰ τῆς οἰκουμένης) e patria dei trionfi (3.3 [42b]: μητρόπολις τῶν τροπαίων). Nel presentare i suoi argomenti, emerge chiaramente il tema della generosità di Costanzo che, con la sua azione contro Magnenzio, ha restituito la libertà ai Romani (3.5 [43c]): Ὧι ἐξὸν εἰρήνην ἄγειν ῥαθύμως διπλασιάσαντι τὴν μοῖραν τῆς βασιλείας, οὐ παρεῖδες οὐδὲ προήκω τὴν τῆς πόλεως ἐλευθερίαν, ἀλλὰ τὴν χεῖρα τὴν ἀήττητον ὑπερέσχες, δι᾽ ἣν ἔξεστι προσαγορεύειν Ῥωμαίων τὸν βασιλέα, καὶ μὴ ψεύδεσθαι γράφοντας καὶ ὀνομάζοντας τὰ σεμνὰ ἐκεῖνα ὀνόματα καὶ ἀρχαῖα, τὸν καίσαρα, τὸν αὐτοκράτορα, τὸν ὕπατον πολλάκις, τὸν πατέρα τῆς γερουσίας[34]. Il suo im-

[33] Il significato politico del dono dell'obelisco non può prescindere dalla interpretazione dell'iscrizione di dedica, *CIL* VI 1163. Sulla questione e sul testo dell'iscrizione cfr. M. VITIELLO, *La vicenda dell'obelisco lateranense tra versione ufficiale e tradizione senatoria. Magnenzio, Costanzo e il senato di Roma*, in *MediterrAnt* 2 (1999), 359-408; G. KELLY, *The New Rome and the Old: Ammianus Marcellinus' Silence on Constantinople*, in *CQ* 53 (2003), 588-607; per un approfondimento del testo dell'iscrizione, con evidente riferimento alla continuità tra Costantino e Costanzo II nel rapporto con Roma cfr. pure P. LIVERANI, *Costanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma*, in Et in Ægypto et ad Ægyptum. *Recueil d'Études dediées à Jean-Claude Grenier*, Montpellier 2012, 471-487: interessante anche il riferimento al titolo di Costanzo II sull'iscrizione, *dominus mundi*, 476-478; viene da chiedersi se anche questa titolatura non sia appositamente studiata per collocare politicamente il principe rispetto a Roma.

[34] Cfr. per il testo e la traduzione *Discorsi di Temistio*, a cura di R. MAISANO, Torino 1995, 217-219: «Tu che avresti potuto godere tranquillamente la pace se avessi duplicato la porzione

pegno per la libertà dei Romani giustifica l'appellativo di 'padre del senato'. In questa sua azione, del resto, Costanzo II si pone in piena sintonia e continuità con la condotta del padre Costantino, che pure aveva restituito ai Romani la libertà, eliminando il tiranno Massenzio (3.5[44a-b]). Interessante è pure sottolineare l'esigenza di Temistio di accreditarsi come ambasciatore di Costantinopoli e uomo libero nella città che è custode della *libertas*. La cosa più abietta è l'adulazione del principe; Temistio è un filosofo, dunque un uomo libero che viene a Roma per celebrare sinceramente i meriti dell'imperatore[35]. In conclusione, al di là del contesto encomiastico-celebrativo, il discorso di Temistio è un'ulteriore prova del rapporto positivo che Costanzo intendeva stabilire con il senato e il popolo di Roma, aspirando a essere considerato come conservatore della libertà dei Romani contro ogni avversario e generoso benefattore dell'antica capitale dell'impero, nonostante la sua scelta di risiedere altrove, tra Milano, Antiochia e Costantinopoli. In questo modo, Costanzo supera la visione negativa dei tetrarchi. Pur preservando le prerogative del principe 'carismatico', al potere per disegno divino, Costanzo II rende omaggio a Roma, adottando nel corso della sua visita atteggiamenti di deferenza e ammirazione verso la città, il senato e la sua popolazione[36].

---

d'impero assegnata, hai voluto invece darti pensiero della libertà di questa città. Tu hai levato la mano invincibile ed è grazie ad essa che noi possiamo rivolgerci pubblicamente al sovrano di Roma senza mentire quando scriviamo o pronunciamo quegli appellativi antichi e venerandi – cesare, imperatore, più volte console, padre del senato». Sull'ambasceria di Temistio a Roma e il contesto dell'orazione terza cfr. G. DAGRON, *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme*, in *Travaux et Mémoires* 3 (1968), 205-212. In generale cfr. pure J. VANDERSPOEL, *A Tale of Two Cities: Themistius on Rome and Constantinople*, in *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. by L. Grig and G. Kelly, Oxford 2012, 223-240.

[35] Them., *or.* 3.6 [44d]: καὶ δὸς εἰπεῖν, ὦ θειότατε αὐτοκράτορ, ὅτι νῦν πρῶτον εἰσέρχεται μάρτυς τῆς ἀρετῆς ἐλεύθερος καὶ ἀνύποπτος, ὃν οὐκ ἔστι ψευδομαρτυρίας ἑλεῖν, ἀλλ᾽οὐδὲ γράψασθαι ὡς χρημάτων ἑαλωκὼς ἢ δυνάμεως ἐφιέμενος ἐδωρήσατο ἐπαίνους οὐδὲν προσήκοντας, ἀλλ᾽ ὃν κατέχει τοὔνομα ὃ ἐπιγέγραπται μηδὲ μικρὸν ῥῆμα προέσθαι οὗ τὰς εὐθύνας οὐχ ἕξει δοῦναι παντὶ τῷ ἔπειτα χρόνῳ («E lasciami dire, o divino imperatore, che ora per la prima volta entra in scena un testimone libero e insospettabile della virtù, che non può essere denunciato per falsa testimonianza e neppure accusato di avere elargito encomi sconvenienti per cupidigia di ricchezze o per ambizione di potere. Al contrario egli è guidato dalla sua qualità di filosofo, che prescrive che neppure una virgola venga pronunciata, di cui non possa rendere conto a tutto il tempo che verrà», trad. Maisano, 219-221).

[36] L'atteggiamento di rispetto di Costanzo verso il senato e il popolo di Roma trova significativa eco nel giudizio dei contemporanei. Ad esempio, l'anonimo autore della *Expositio totius mundi et gentium* 55, dopo aver menzionato anche le vergini vestali di rango senatorio, così esprime la sua ammirazione per il senato dell'Urbe: *habet autem et senatum maximum virorum divitum: quos si per singulos probare volueris, invenies omnes iudices aut factos aut futuros esse aut potentes quidem, nolentes autem propter suorum frui cum securitate velle.* Interessante la pre-

Il senato e il popolo conservarono a lungo la memoria positiva di Costanzo II. Ne abbiamo una prova già nella primavera/estate 361, con la forte risposta di Tertullo, prefetto urbano, che si esprime con *parrhesia* nei confronti delle pretese dell'usurpatore Giuliano. E questa visione torna ancora a distanza di decenni. In generale, le indicazioni a nostra disposizione sul rapporto tra Costanzo II e l'aristocrazia romana non attestano, dopo il 357, un maggiore coinvolgimento dei senatori nel governo dell'impero. Costanzo II non favorì l'avanzamento di esponenti del senato romano alle cariche più elevate dell'impero; anzi, decise di ridurre i poteri del prefetto urbano – magistratura in parte ricoperta da senatori romani anche sotto il suo governo – in materia giudiziaria. Anche dal punto di vista religioso, durante e dopo la visita non si allentarono i provvedimenti ostili al culto pagano. Com'è noto, in occasione della sua visita a Roma, Costanzo, imperatore cristiano, ordinò di rimuovere la statua della Vittoria, che si trovava nell'abside della Curia, e l'altare. Si tratta di una decisione evidentemente in sintonia con la sua legislazione contraria al paganesimo[37]. Il culto della Vittoria venne poi ripristinato, forse ancora sotto il suo governo. Tuttavia, nonostante questo intervento, il ricordo della benevolenza e generosità di Costanzo II si conserva a lungo tra gli esponenti dell'aristocrazia senatoria romana. Così, ad esempio, nel richiedere a Valentiniano II un atteggiamento meno rigido verso il senato, soprattutto in materia di libertà religiosa, Simmaco attinge al ricordo del governo di Costanzo II. Nella sua *Relatio* 3, Simmaco cerca in primo luogo di giustificare la decisione di Costanzo ostile al culto della Vittoria in senato; poi afferma (3, 7):

> *Accipiat Æternitas Vestra alia eiusdem Principis facta quæ in usum dignius trahat. Nihil ille decerpsit sacrarum virginum privilegiis, replevit nobilibus sacerdotia. Romanis cærimoniis non negavit inpensas et per omnes vias Æternæ Urbis lætum secutus Senatum vidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deum*

cisazione dell'anonimo che subito di seguito parla della diffusione del paganesimo a Roma: *colunt autem et deos, ex parte Iovem et Solem; nec non et sacra Martis deum perficere dicunt, et aruspices ad eos <esse> certum est.*

[37] Sulla rimozione della statua e dell'altare della Vittoria cfr. Ambr., *epist.* 18.32. Sulla riduzione del potere giudiziario di appello del prefetto urbano nelle province italiane a vantaggio del prefetto del pretorio cfr. *CTh* 11.30.27 successiva alla visita; questo potere venne poi ripristinato nel 364: *CTh* 1.6.2-3; Symm., *ep.* 2.44. In generale sull'atteggiamento di Costanzo II che, nonostante la sua condotta affabile durante la visita, non promosse il coinvolgimento di senatori romani nella gestione degli incarichi più elevati del governo imperiale e colpì anzi le prerogative del prefetto urbano cfr. ERDBROOKE, *The visit*, cit., 40-55. Tuttavia, sulla questione cfr. pure la visione più moderata di H. LEPPIN, *Constantius II. und das Heidentum*, in *Athenæum* 87 (1999), 457-480, 463-465: Costanzo continuò a utilizzare come collaboratori anche uomini di fede pagana.

nomina, percontatus templorum origines est, miratus est conditores, cumque alias religions ipse sequeretur, has servavit imperio[38].

La memoria di Costanzo II, principe ‘carismatico’, ma rispettoso del prestigio di Roma e del suo senato, si mantenne a lungo nella aristocrazia senatoria che apprezzava l’imperatore per la sua lungimiranza politica, al di là della sua appartenenza a una fede religiosa diversa e del suo carattere di principe legittimato da una divinità non riconosciuta dalla antica tradizione.

5. *Teodosio difensore della* libertas *e il dibattito sul rapporto consolato/regno*

In questa rapida analisi del rapporto tra gli imperatori del IV secolo e la *libertas* del senato e del popolo di Roma, possiamo fare riferimento a un altro documento dell’epoca di Teodosio I che sembra ‘chiudere il cerchio’ sulla questione, dimostrando, anche dal punto di vista del potere imperiale, la necessità di una buona intesa con il senato, nonostante la sua visione politica.

Dopo la vittoria sull’usurpatore Massimo, Teodosio visitò Roma, dal 13 giugno al 30 agosto del 389. Durante il suo soggiorno, Pacato pronunciò un celebre *Panegirico* per l’imperatore Teodosio, a celebrazione dell’*adventus* del principe nell’Urbe e della sua vittoria sul *tyrannus*. Lo scenario politico complessivo nel quale inserire la condotta di Teodosio a Roma è quello della riconciliazione tra il principe e il senato di Roma, che in parte aveva sostenuto Massimo. Teodosio desiderava l’appoggio del senato di Roma – e infatti fu poi pronto a chiamare a ruoli di grande importanza personaggi come Simmaco. A giudicare dal *Panegirico*, il tema del rispetto della *libertas* senatoria diviene strumento prezioso per la riconciliazione. Sconfiggendo l’usurpatore, Teodosio ha restituito la *libertas* all’impero e ai Romani. Di conseguenza, il suo trionfo non si celebra sulle vittime di una

---

[38] Cfr. traduzione e commento in D. VERA, *Commento storico alle* Relationes *di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, 31-38, partic. 35-36: «L’eternità vostra deve ispirarsi ad altre decisioni di quel principe, da riportare in auge e con maggior lustro. Egli non sottrasse nulla ai privilegi delle sacre vergini e riempì i collegi sacerdotali di membri dell’aristocrazia, né rifiutò i finanziamenti ai culti romani. Seguendo per tutte le vie della Città Eterna il senato in festa, visitò gli edifici sacri con volto sereno, lesse i nomi delle divinità incisi sui frontoni, si informò sulle origini dei templi ed espresse ammirazione per i loro fondatori, e sebbene personalmente seguisse credenze religiose diverse, queste nostre le conservò per il bene dell’impero».

guerra civile tra Romani, come un tempo quello di Costanzo II su Magnenzio; è piuttosto destinato a esaltare la restaurazione della *libertas*. Al centro del discorso c'è una riflessione politica che interviene sul rapporto tra rispetto della *libertas* e forma di governo dell'impero. Non è possibile assegnare il primato della custodia della *libertas* alla magistratura del consolato, contrapponendola al potere del *regnum* (*basileia*), percepito invece come liberticida. Quello che conta è il valore morale di chi governa. E Teodosio rispetta e interpreta in tal grado gli *exempla maiorum* da rendere vana ogni polemica. Così afferma Pacato nel suo *Panegirico* (12.20.4-6):

> *[4] Denique ipsum illum Tarquinium exsecratione postrema hoc damnavere maledicto, et hominem libidine præcipitem, avaritia cæcum, immanem crudelitate, furore vecordem vocaverunt Superbum, et putaverunt sufficere convicium. [5] Quod si per rerum naturam liceret ut ille Romanæ libertatis adsertor, regii nominis Brutus osor, precariæ redditus vitæ sæculum tuum cerneret studiis virtutis parsimoniæ humanitatis imbutum ac refertum, nullum toto orbe terrarum superbiæ libidinis crudelitatis exstare vestigium, iam te ipsum qua publice qua privatim videret priscorum duritia ducum, castitate pontificum, consulum moderatione, petitorum comitate viventem, [6] mutaret profecto sententiam tanto post suam et, cum Romanam dignitatem ac libertatem probaret meliore in statu imperatore te esse quam consule se fuisse, necessario fateretur Tarquinium submoveri debuisse, non regnum*[39].

Pacato affronta in maniera diretta la questione politica. Rispetto alla domanda se il 'regno' potesse davvero garantire la dignità e la libertà di Roma (*Romanam dignitatem ac libertatem*), la risposta è del tutto positiva. E anzi, a conferma del suo pensiero, Pacato è pronto a evocare la memoria di Bruto, liberatore dal regime tirannico di Superbo e fondatore del consolato. Infatti, Bruto in persona, se avesse potuto vedere Teodosio e le sue virtù, si sarebbe convinto che non andava eliminato il *regnum*, ma solo

[39] Cfr. *Panegirici latini*, a cura di Lassandro e Micunco, cit., 366: «E infine, il famoso Tarquinio con somma esecrazione lo condannarono a un nome infamante: a lui, rovinato dalla libidine, accecato dalla cupidigia, terribile nella crudeltà, sfrenato nel furore, diedero il soprannome di Superbo, e giudicarono che tale infamia potesse bastare. [5] Se fosse per natura possibile che l'assertore della libertà di Roma, Bruto, che ebbe in odio il titolo di re, tornato per poco in vita, vedesse questa tua età così pervasa, così piena di amore per la virtù, per la parsimonia, per la generosità, e che da nessuna parte per tutta la terra vi è più traccia di superbia, di libidine, di crudeltà, e vedesse, poi, te sia in pubblico che in privato vivere nelle privazioni dei condottieri antichi, nella castità dei pontefici, nella temperanza dei consoli, nella affabilità dei candidati alle magistrature, [6] cambierebbe certamente parere dopo tanto tempo e, riconoscendo che la dignità e la libertà di Roma sono, sotto il tuo impero, in una condizione migliore che sotto il suo consolato, di necessità ammetterebbe che si sarebbe dovuto eliminare Tarquinio, non il regno».

Tarquinio, che dei suoi poteri monarchici aveva abusato. Per Pacato, Teodosio diviene il nuovo Bruto, che abbatte la superbia dell'usurpatore Massimo, comportandosi come un *princeps civilis* e superando l'arroganza che la sua posizione di principe scelto dalla divinità potrebbe suggerirgli (12.47.3):

> *Ea vero quæ Romæ gesta sunt (et geruntur, ingeniis permittenda Romanis): qualem te Urbi dies primus invexerit; quis in curia fueris, quis in rostris; ut pompam præeuntium ferculorum curru modo, modo pedibus subsecutus alterno clarus incessu nunc de bellis, nunc de superbia triumpharis; ut te omnibus principem, singulis exhibueris senatorem; ut crebro civilique progressu non publica tantum opera lustraveris sed privatas quoque ædes divinis vestigiis consecraris, remota custodia militari tutior publici amoris excubiis*[40].

Ut te singulis … exhibueris senatorem: con Teodosio, secondo Pacato, l'imperatore da principale avversario della *libertas* senatoria – secondo l'atteggiamento di Diocleziano o Galerio – ne diventa il restauratore e il campione. Con i Romani, l'imperatore si comporta da senatore con i senatori; da semplice cittadino con i cittadini. Questa volontà del panegirista Pacato di esaltare Teodosio, secondo motivi che evidentemente il principe apprezzava, conferma che il tema del rispetto della *libertas* del senato e del popolo di Roma continuava a rappresentare un parametro di valutazione importante nella riflessione sulla *basileia* legittimata dalla divinità, sulla sua natura e sui suoi eventuali limiti. Almeno a parole, Teodosio riconosce all'assemblea senatoria il suo ruolo come custode della più antica tradizione politica: l'odio per ogni forma di deriva monarchica e assoluta. Con significativa precisazione, tuttavia, questo ruolo non incide sul valore della *basileia* come forma politica[41]. Anzi, con il suo comportamento Teodosio ha vanificato la competizione tra consolato e *basileia* come forma di mi-

---

[40] Cfr. *Panegirici latini*, a cura di Lassandro e Micunco, cit., 382: «Ma quello che hai fatto e fai a Roma, cose in accordo con l'indole romana; come sei entrato il primo giorno in città; come ti sei comportato nella Curia, come ai rostri; come seguivi il corteo delle lettighe, ora sul cocchio, ora a piedi, ugualmente insigne comunque avanzassi, celebrando il trionfo ora sulle guerre ora sulla superbia; come ti sei presentato a tutti da principe, ai singoli da senatore; come con uscite frequenti e da semplice cittadino non solo hai illuminato con la tua presenza i luoghi pubblici, ma hai anche, imprimendo le tue orme divine, consacrato le case dei privati, senza farti accompagnare dalle guardie, sentendoti più sicuro per la custodia che ti veniva dal pubblico affetto».

[41] Sull'atteggiamento di Teodosio nei confronti del senato di Roma cfr. il denso saggio di M. VITIELLO, *Emperor Theodosius's Liberty and the Roman Past*, in *HSCPh* 108 (2015), 589-590. Più in generale cfr. pure H. LEPPIN, *Teodosio il Grande*, Roma 2008 (ed. or. Darmstadt 2003), 172-179.

glior governo. La visione di Pacato mostra significative analogie con il pensiero del contemporaneo Ammiano Marcellino, che visse a Roma nell'ultima parte dell'età di Teodosio I. Dopo aver tracciato, in un celeberrimo passo, la parabola della storia di Roma, dalla sua prima età alla vecchiaia, Ammiano afferma (10.6.5): *ideo urbs venerabilis post superbas efferatarum gentium cervices oppressas latasque leges fundamenta libertatis et retinacula sempiterna velut frugi parens et prudens et dives Cæsaribus tamquam liberis suis regenda patrimonii iura permisit.* Restando sempre nell'ambito di una metafora 'biologica', Roma cede ai Cesari, suoi figli e suoi eredi, il patrimonio di pace e di *libertas* da amministrare per la felicità dell'impero. L'analogia con la riflessione politica di Pacato sul ruolo del principe come custode della *libertas* dei Romani è di suggestiva evidenza [42].

In conclusione. Secondo l'affermazione di Pacato, i valori che costituiscono la *libertas* senatoria come modello politico non sono da contrapporre, quanto piuttosto da armonizzare con l'istituzione del *regnum/basileia*, stemperando gli eccessi della 'prospettiva carismatica'. Ancora una volta, vale la pena di segnalare che, come nel caso di Diocleziano e Costanzo II, questa visione va al di là della diversa fede religiosa di principe e senatori. Teodosio era senza dubbio un principe cristiano; molti tra i senatori erano ancora pagani. Tuttavia, l'elemento religioso, seppur di grande rilievo per questi uomini, non impedisce il dialogo e il confronto sui valori politici. In sintesi: la storia della repubblica romana e lo studio degli *exempla maiorum* divenivano, in questo modo, strumento per una *Kaiserkritik* che non doveva servire tanto a superare la monarchia – cosa, del resto, ormai impossibile; quanto, piuttosto, a temperarne gli eccessi e indirizzarne il governo, secondo principi di rispetto della tranquillità e della libertà personale dei sudditi. I valori del senato diventano strumento per valutare l'azione del buon principe. Questi temi erano sicuramente presenti nella storiografia senatoria di V secolo, per noi praticamente perduta. È suggestivo osservare come, queste tematiche siano trasmesse agli alti vertici della burocrazia palatina di Costantinopoli. Tanto per uomini dell'età di Giustiniano, come Giovanni Lido – che in alcuni passi del *De magistratibus* riflette proprio sul rapporto tra *basileia* e consolato – o l'anonimo del *peri politikes epistemes,* quanto per scrittori di epoca più tarda, come Giovanni di Antiochia all'inizio del regno di Eraclio, la riflessione sulla repubblica romana e sulla *libertas* senatoria diviene strumento per proporre una forma moderata di *basileia*,

---

[42] «Così l'Urbe venerabile dopo aver schiacciato il collo superbo di genti feroci e dopo aver diffuso le leggi, fondamenti e vincoli eterni della *libertas*, come una buona madre, ricca e saggia, concesse ai Cesari come a suoi figli il diritto di amministrare il patrimonio».

che evitasse le derive assolutistiche già evidenti sotto Diocleziano, e poi riemerse sotto Giustiniano e, ancor più drammaticamente, sotto l'usurpatore Foca. In questo modo si spiega anche la successiva 'fortuna' e la continuità della riflessione sulle istituzioni di Roma repubblicana in una parte della cultura bizantina. Come strumento per discutere della natura e della prassi della *basileia*, la storia della repubblica romana e gli *exempla maiorum* continuarono a essere studiati e trasmessi nella riflessione storiografica e politica dall'età di Giustiniano a quella di Costantino Porfirogenito, fino a tutta l'età dei Comneni, ormai nel pieno del medioevo bizantino [43].

[43] Sulla questione cfr. ora M. KRUSE, *The Politics of Roman Memory. From the Fall of the Western Empire to the Age of Justinian*, Philadelphia 2019; cfr. pure U. ROBERTO, *Sui rapporti tra l'aristocrazia senatoria di Roma e la cultura costantinopolitana: contatti, contaminazioni e reimpiego di tradizioni storiografiche (V-VII sec.)*, in *Il Calamo della memoria*, 8, a cura di V. Veronesi, Trieste 2019, 139-171.

METAFORE DELLA CITTADINANZA E DELL'APPARTENENZA

LA NOZIONE DI *IUS ORIGINIS* NELLA PATRISTICA LATINA FINO A SANT'AGOSTINO

Valerio Marotta

SOMMARIO: 1. Peccato originale e dispositivi genealogici. – 2. *Veritas naturæ* e controversie trinitarie.

1. *Peccato originale e dispositivi genealogici*

In queste pagine[1] affronterò un tema – la *civitas* – privilegiando, per circoscrivere l'altrimenti sterminato panorama delle fonti, un punto di vista insolito, mai approfondito finora nei nostri studi: la nozione di *origo* e i suoi impieghi negli scritti della Patristica latina. Senza dubbio correlata all'istituto della cittadinanza e, in special modo, al suo acquisto per nascita, essa fu utilizzata più d'una volta, a partire da Tertulliano, nella riflessione teologica. Come vedremo, i Padri – almeno fino ad Ambrogio e ad Agostino – se ne servirono per affrontare differenti questioni: due in particolare. Da un canto l'*originis vitium*, ossia la dottrina del peccato originale al centro delle riflessioni di sant'Agostino negli ultimi anni della sua vita; dall'altro, la *naturæ veritas* – una formula che nel lessico dei giuristi romani contrassegna, a un tempo, l'istituto dell'*origo* e quello della filiazione – e i suoi impieghi nelle controversie trinitarie del IV secolo.

[1] Nelle note farò riferimento soprattutto alle fonti. Anche per le oggettive difficoltà di reperimento determinate, nella prima metà del 2020, dalla chiusura delle biblioteche, ho limitato allo stretto essenziale le indicazioni bibliografiche.

Benché la dottrina del peccato originale sia stata compiutamente sistematizzata soltanto negli scritti antipelagiani di sant'Agostino[2], alcuni studiosi hanno individuato, in una preziosa testimonianza della corrente encratita[3] – il *De centesima, sexagesima, tricesima*[4], un sermone di matrice giudeo-cristiana erroneamente attributo a Cipriano, ma databile tra la fine del II e gli inizi del III secolo – la più antica traccia di quel peccato che, contratto tramite Adamo, può essere rimesso e purificato solamente dal battesimo in Cristo:

> *CPL* 67, LLA 575.1, col. 53, linea 22 *quos si facilius a nobis tanta spes fidei ac salutis æternæ ––– conamine uerius inquiratur, et præceptis atque <promissis> diuinis animus recordetur, non solum hoc loco præceptum martyribus posuit: et<iam> sine præcepto ipse prior martyrium demonstrauit crucem passus Dei filius, ut passionis gloriam per suum sanguinem seminaret, ut hoc ante oculos habentes fidelius atque robustius in gloriam Christi reformati omnes credamus et, qui ante limosi et ueteres fuimus, renouati per lauacrum uitale et delicto primæ natiuitatis purgati uiuamus.*

Altri invece, forse più correttamente, ne rinvengono la prima, compiuta attestazione in un passo tertullianeo del *De anima*[5], un'opera composta attorno al 210. Penso, in particolare, a *De anima* 41.1. Ma, per valutarne a pieno le implicazioni, occorre tener conto anche di un'altra riflessione del pensatore cartaginese che precede di poco la frase che a noi più interessa:

> *De anima* 40.1 *Ita omnis anima eo usque in Adam censetur*[6]*, donec in Christo*

---

[2] Ragguagli in A. CHRONISTER, *Augustine and Patristic Argumentation in his anti-Pelagian Works: Change or Continuity?*, in *Augustiniana* 64.1-4 (2014) 187 ss.

[3] L'encratismo è una dottrina morale di matrice gnostico-cristiana a sfondo ascetico, di probabile influenza sethiana, che si diffuse in *Africa*, nell'ultima metà del II secolo, e nelle *Galliæ* e nelle *provinciæ* dell'*Hispania* tra la fine del III e l'inizio del IV. Un quadro in C. ROBERT, *Encratism. An Ascetic Extremist Movement within Early Christianity*, in *Res Publica Litterarum: Studies in the Classical Tradition* 10 (1987) 47 ss.

[4] Vd. P.F. BEATRICE, *Il sermone* De centesima, sexagesima, tricesima *dello Ps. Cipriano e la teologia del martirio*, in *Augustinianum* 19 (1979) 215 ss.

[5] Vd. P. KITZLER, *Tertullian's Concept of the Soul and his Corporealistic Ontology*, in J. LAGOUANÈRE-S. FIALON (éd.), *«Tertullianus Afer»: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, Turnhout 2015, 43 ss. Sulla nozione di *originis vitium* vd. A. DUPONT, *Original Sin in Tertullian and Cyprian: Conceptual Presence and Pre-Augustinian Content?*, in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 63.1 (2017) 1 ss.

[6] Cfr. Ulp. 2 *ad ed.* D. 50.1.1.2 *Qui ex duobus igitur Campanis parentibus natus est, Campanus est. sed si ex patre Campano, matre Puteolana, æque municeps Campanus est, nisi forte privilegio aliquo materna origo censeatur* (…).

recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur; peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate.

De anima 41.1 *Malum igitur animæ, præter quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo.*

Nella discendenza di Adamo ogni anima va censita come peccatrice, fin tanto che essa non venga re-iscritta nella sequela di Cristo, restando immonda fino a quel momento; peccatrice perché immonda e rivestita d'ignominia a causa della sua società con la carne. Il male dell'anima quindi, a eccezione di quello che si aggiunge a seguito dell'intervento dello spirito maligno, procede dall'*originis vitium*, come se fosse in qualche modo naturale (*naturale quodammodo*).

In questo scritto, che rappresenta un ideale proseguimento del *De censu animæ*, un trattato non pervenutoci[7], connotato da un titolo (*census*) che rinvia già a un primo sguardo alla lingua dell'amministrazione[8], Tertulliano, al di là delle apparenze, fa uso – in specie nei capitoli 39-41 che contengono una trattazione sul peccato – di una nozione (il *ius originis*) che disciplina, nell'ordine giuridico romano, la trasmissione della cittadinanza, *in primis* di quella locale, e degli *status*. È l'istituto che sovrintende al principale meccanismo delle operazioni del censimento. Il dispositivo, che lo regola, null'altro è che la filiazione civica e di conseguenza, nel caso dei *cives Romani*, la *patria potestas*. Come emerge dal confronto con un passo delle *opiniones* attribuite a Ulpiano, l'*origo* è uno *status* facilmente accertabile, conforme alla *naturæ veritas*[9]. Proprio perché l'*origo* si trasmette sulla base dei medesimi dispositivi della filiazione legittima, e, dunque, della potestà paterna, l'iscrizione dei cittadini nei ranghi della *civitas* deve conformarsi

---

[7] J.H. Waszink, *Über die Seele (*De anima*), Das Zeugnis der Seele (*De testimonio animæ*), Vom Ursprung der Seele (*De censu animæ*)*, Zürich 1980, ove ampia bibl.

[8] Sovente, proprio come in questa circostanza, quale sinonimo di *origo*. A tal riguardo, è appena il caso di ricordare come Plinio il Giovane, rivolgendosi a Traiano (*ep*. 10.6.1), avesse osservato che egli, nel momento in cui si era rivolto ai liberti imperiali che sovrintendevano – occorre presumere – al *commentarius civitate Romana donatorum*, per iscrivervi il nome dello *iatraleiptēs* Harpocras, avesse dichiarato, in base alle direttive del *princep*s, l'età e il *census* (ossia l'*origo*) di quest'ultimo: *sed, cum annos eius et censum, sicut præceperas, ederem, admonitus sum a peritioribus debuisse me ante ei Alexandrinam civitatem impetrare, deinde Romanam, quoniam esset Ægyptius*. Vd., a tal riguardo, V. Marotta, *Egyptians and Citizenship from the First Century AD to the* Constitutio Antoniniana, in L. Cecchet-A. Busetto (edd.), *Citizens in the Græco-Roman World. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212*, Leiden-Boston 2017, 172-198, in part. 177 ss.

[9] *Infra*, p. 117.

alla medesima continuità temporale e al medesimo ordine della chiamata degli eredi nella successione legittima[10]. Quelli concepiti in *iustæ nuptiæ* – e, in effetti, nell'ordine giuridico romano il matrimonio è soltanto un meccanismo al servizio della filiazione[11] – seguono l'*origo* del padre. Quelli nati al di fuori del matrimonio seguono, invece, l'*origo* della madre[12]. Nonostante la sua apparente banalità, la complessità di questa struttura comincia a svelarsi quando si reperisce la differenza che separa le temporalità proprie alle due branche della filiazione civica: il principio paterno e il principio materno[13].

L'*origo* paterna non era il luogo di nascita del padre, ma la città o il luogo da cui il padre stesso traeva l'origine paterna, e così via di seguito, risalendo all'indietro indefinitamente. Dal lato maschile, non c'era limite a quest'immobilizzazione del tempo da parte del diritto. E, in effetti, se prendiamo in esame le vicende dei *municipia* romani d'*Italia*, ci rendiamo subito conto che questo luogo coincide con la comunità politica (*germana patria*) cui apparteneva l'antenato che, per primo, avesse ottenuto la cittadinanza della *communis patria* (Roma)[14] al momento dell'incorporazione

---

[10] Y. THOMAS, *«Origine» et «commune patrie». Étude de droit public romain (89 av. J.-C. – 212 ap. J.-C.)*, Rome 1996, 192.

[11] Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. DUBY-M. PERROT, dir., *Storia delle donne. L'antichità* (a cura di P. SCHMITT PANTEL), Roma-Bari 1990, 103-178, in part. 110.

[12] Un quadro, con bibl., in V. MAROTTA, Ius sanguinis, ius soli*: una breve nota sulle radici storiche di un dibattito contemporaneo*, in *Periodica De Re Canonica* 103.4 (2014) 663-694, in part. 670 ss.

[13] Vd. THOMAS, *La divisione dei sessi in diritto romano*, cit., 141 s.

[14] Cfr. Cic. *De leg.* 2.3-5 Atticus*: Quæ tandem ista causa est?* Marcus*: Quia, si verum dicimus, hæc est mea et huius fratris mei germana patria; hic enim orti stirpe antiquissima sumus, hic sacra, hic genus, hic maiorum multa vestigia. Quid plura? hanc vides villam, ut nunc quidem est, lautius ædificatam patris nostri studio, qui quom esset infirma valetudine, hic fere ætatem egit in litteris. Sed hoc ipso in loco, quom avos viveret et antiquo more parva esset villa, ut illa Curiana in Sabinis, me scito esse natum. Quare inest nescio quid et latet in animo ac sensu meo, quo me plus hic locus fortasse delectet, siquidem etiam ille sapientissimus vir, Ithacam ut videret, inmortalitatem scribitur repudiasse.* 4. Atticus*: Ego vero tibi istam iustam causam puto, cur huc libentius venias atque hunc locum diligas; quin ipse, vere dicam, sum illi villæ amicior modo factus atque huic omni solo, in quo tu ortus et procreatus es; movemur enim nescio quo pacto locis ipsis, in quibus eorum, quos diligimus aut admiramur, adsunt vestigia. Me quidem ipsæ illæ nostræ Athenæ non tam operibus magnificis exquisitis que antiquorum artibus delectant quam recordatione summorum virorum, ubi quisque habitare, ubi sedere, ubi disputare sit solitus, studiose que eorum etiam sepulchra contemplor. Quare istum, ubi tu es natus, plus amabo posthac locum.* Marcus*: Gaudeo igitur me incunabula pæne mea tibi ostendisse.* 5. Atticus*: Equidem me cognosse admodum gaudeo. Sed illud tamen quale est, quod paulo ante dixisti, hunc locum, id est, ut ego te accipio dicere, Arpinum, germanam patriam esse vestram? Numquid duas habetis patrias? an est una illa patria communis? nisi forte sapienti illi Catoni fuit*

della sua *civitas* nella *Res publica* nel corso o al termine, per esempio, del *bellum Marsicum*[15]. Così, a prescindere da ogni successivo mutamento del *domicilium*, la cittadinanza locale dell'ascendente si prolungava nella cittadinanza del discendente. Il principio di indisponibilità e di imprescrittibilità dell'*origo* è formulato da Ulpiano in nome dell'immutabile verità della natura[16]:

> Ulp. 2. *opin*. D. 50.1.6pr.-1 *Adsumptio originis, quæ non est, veritatem naturæ non peremit: errore enim veritas originis non amittitur nec mendacio dicentis se esse, unde non sit, deponitur: neque recusando quis patriam, ex qua oriundus est, neque mentiendo de ea, quam non habet, veritatem mutare potest. Filius civitatem, ex qua pater eius naturalem originem ducit., non domicilium sequitur*[17].

Il confronto con questo passo e, in specie, con le parole *veritas naturæ* (sulle quali mi soffermerò più a lungo in seguito, nell'esame del loro impiego nelle controversie trinitarie del IV secolo, in particolare negli scritti di sant'Ilario di Poitiers[18], di sant'Ambrogio[19] e dell'Ambrosiaster[20]), autorizza a chiederci come interpretare, in Tertulliano, le parole *naturale quodammodo* (in qualche modo naturale). La nozione di *origo*, sul piano concettuale, rinvia – lo si è già sottolineato – alla filiazione, un istituto che i giuristi romani riconducevano al campo dei *iura naturalia*, come attestano Papiniano e Ulpiano:

---

patria non Roma, sed Tusculum. Marcus*: Ego mehercule et illi et omnibus municipibus duas esse censeo patrias, unam naturæ, alteram civitatis; ut ille Cato, quom esset Tusculi natus, in populi Romani civitatem susceptus est; ita, quom ortu Tusculanus esset, civitate Romanus, habuit alteram loci patriam, alteram iuris; ut vestri Attici, prius quam Theseus eos demigrare ex agris et in astu, quod appellatur, omnis se conferre iussit, et sui erant iidem et Attici, sic nos et eam patriam ducimus, ubi nati, et illam, a qua excepti sumu*s.

[15] Ossia della cosiddetta guerra contro i *socii Italici*. Ovviamente, nell'esempio proposto da Cicerone (*De leg*. 2.5), Catone è entrato per nascita nella *civitas Romana*, perché la sua Tusculum era già un *municipium* alla fine del IV secolo a.C.

[16] Così THOMAS, *La divisione dei sessi in diritto romano*, cit., 152.

[17] Cfr. Pap. 3 *resp*. D. 50.1.15.3 *Ius originis in honoribus obeundis ac muneribus suscipiendis adoptione non mutatur: sed novis quoque muneribus filius per adoptivum patrem adstringitur*. C. 8.47.7 Diocletianus et Maximianus AA. et CC. Attico. *In adoptionem quidem alienæ civitatis civi recte dato additur, non mutatur patria, ac propterea ius originis in honorum ac munerum obsequio per adoptionem non minui perspicis* (a. 294).

[18] *Infra*, pp. 128-130.

[19] *Infra*, p. 130.

[20] *Infra*, p. 130, nt. 67.

Ulp. 48 *ad ed.* D. 37.4.8.7 *Si quis emancipatum filium exheredaverit eumque postea adrogaverit, Papinianus libro duodecimo quæstionum ait iura naturalia in eo prævalere: idcirco exheredationem nocere*[21].

Il giurista sottolinea, in effetti, che i *iura naturalia* altro non sono che l'istituzione della paternità, la quale, tra i suoi differenti attributi, comporta anche il potere di diseredare il figlio. Ora, ritornando al testo del *De anima*, sebbene l'uso di *quodammodo* faccia subito intendere che, per Tertulliano, l'*originis vitium* non corrompe l'anima a tal punto da impedirle di avere anche il bene, quello divino e autentico, propriamente naturale, queste parole (*quodammodo naturale*) possono, anzi devono, indurci ad approfondire il rilievo di questo sia pur fugace rinvio alla *natura*. Invero, per Tertulliano, come egli sottolinea anche altrove[22], è una prescrizione naturale a sancire che ogni genere sia ricondotto alla sua *origo* e censito in base a essa:

Ad Nat. 1.12.10-12 *Exempli gratia dictum erit: nempe de oliuæ nucleo et nuce persici et grano piperis sub terra temperato arbor exsurgit in ramos, in comam, in speciem sui generis. Eam si transferas, uel de brachiis eius in aliam subolem utaris, cui deputabitur, quod de traduce prouenit? non illi grano aut nuci aut nucleo? nam cum tertius gradus secundo adscribitur, æque primo secundus, sic tertius redigetur ad primum transmissus per secundum. Nec diutius super isto argumentandum est, quando naturali præscriptione omne omnino genus censum ad originem refert, quantoque genus censetur origine, tanto origo conuenitur in genere.*

L'esempio che ho proposto, nonostante l'impiego di tre lemmi che appartengono alla lingua del diritto e dell'amministrazione (*census*, *origo*, *censeri*), a seguito di un primo esame parrebbe riguardare esclusivamente il mondo delle realtà naturali o, *rectius*, quello della botanica. Ma in effetti, come vedremo, così non è. Dal nocciolo di un'oliva, dalla noce di una pesca o da un granello di pepe deposti sotto terra sorge un albero con i suoi rami, la sua chioma e l'aspetto proprio del suo genere. Se lo trapianti o ti servi di uno dei suoi rami per produrre un'altra pianta, ciò che proviene da quel ramo sarà ricondotto a quello stesso ramo. Quando un terzo grado è ricondotto al secondo e il secondo a un primo, il terzo grado, tramite il se-

[21] Cfr., *infra*, p. 131 (bibl., sempre *infra*, nt. 68), il passo parallelo riferito in Pap. 12 *quæst.* D. 28.2.23. Invero mi sfugge perché – lo sostiene Carla Masi Doria (*infra*, nt. 67) – l'espressione *iura naturalia*, in D. 37.4.8.7, non dovrebbe anch'essa ricondursi al pensiero di Papiniano, ma coincidere, invece, con una «soddisfatta affermazione giusnaturalistica» di Ulpiano.

[22] *De præscriptione hæreticorum* 20.23 *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est.*

condo, sarà ricondotto al primo. Insomma, per natura, ogni genere è ricondotto alla sua *origo*, e quanto il genere è valutato in ragione della sua *origo*, tanto l'*origo* è presente nel genere. Quest'esempio, nonostante le sue evidenti peculiarità, risulta non di meno interessante perché ci fa subito comprendere come, in Tertulliano, linguaggio biologico e linguaggio della parentela e della genealogia coincidano perfettamente[23].

Nel *De anima* Tertulliano ha trasposto quest'insieme di concetti dal campo delle classificazioni botaniche all'ambito della filiazione e della genealogia. In realtà egli tiene a precisare che soltanto una seconda nascita, quella che ha origine dall'acqua e dalla suprema virtù, conduce, eliminata la cortina della precedente corruzione, l'anima alla luce e, attraverso la rinascita in Cristo, a una nuova *professio*, cui consegue, una volta espletate le operazioni del *census*, l'iscrizione nei ranghi della sua sequela. E, invero, unicamente una seconda nascita può attribuirle un'*origo* differente da quella che resterebbe altrimenti fissata dalla discendenza genealogica da Adamo.

Sant'Agostino, tra il 417 e il 418, nel XIII libro del *De civitate Dei* riassume mirabilmente la dottrina del peccato originale[24]:

> *De civ. Dei* 13.14 *deus enim creauit hominem rectum, naturarum auctor, non utique uitiorum, sed sponte deprauatus iusteque damnatus deprauatos damnatosque generauit omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quæ de illo facta est ante peccatum. nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli uiueremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum uitiata et uinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quæ humanum genus origine deprauata, uelut radice corrupta, usque ad secundæ mortis exitium, quæ non habet finem, solis eis exceptis qui per dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit.*

Dio, autore della natura ma non dei vizi, ha – secondo sant'Agostino –

---

[23] Anch'egli, al pari di Pierre Legendre (o, perché no, di Shakespeare o di Akira Kurosawa), vedeva gli uomini come alberi che camminano: vd. P. LEGENDRE, *Arbre franc de pied. Éloge de Mayo, peintre de l'irreprésentable généalogique*, in ID. (éd.), *Leçons IV, suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésiderables sur la généalogie* traduits et présentés par A. SCHÜTZ, M. SMITH, Y. THOMAS, Paris 1988, 19 ss.

[24] P.F. BEATRICE, *The Transmission of Sin: Augustine and the pre-Augustinian Sources*, Engl. Transl. Oxford 2013. Una visione di insieme in L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna 2014. Un quadro delle fonti anche in V. GROSSI, *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, Roma 1970.

creato l'uomo buono e retto. Ma questi, pervertitosi per propria volontà e giustamente condannato, ha generato individui anch'essi pervertiti e condannati. Tutti gli esseri umani furono in quell'uno quando tutti furono quell'uno che cadde nel peccato tramite la donna che da lui era stata tratta prima del peccato. Per gli uomini non era stata ancora creata singolarmente, distribuendola a ciascuno, la forma nella quale avrebbero vissuto come individui, ma esisteva già la natura seminale dalla quale ognuno di loro sarebbe stato propagato. Dal momento che quest'ultima era viziata in ragione del peccato, legata con il vincolo della morte e giustamente condannata, evidentemente l'uomo non sarebbe potuto nascere dall'uomo in una condizione diversa. E perciò dal cattivo uso del libero arbitrio sorse la catena di questa rovina attraverso le generazioni. Essa, poiché l'origine è corrotta come una radice guasta, attraverso una concatenazione di miserie conduce il genere umano sino alla perdizione della seconda morte che non ha fine, fatta eccezione solamente per quelli che vengono liberati dalla grazia di Dio.

Agostino intende il peccato originale come una colpa che, a partire da Adamo, trasmessa esclusivamente di padre in figlio, ogni uomo contrae. Nei lombi di Adamo erano presenti tutti quelli che sarebbero derivati da lui attraverso la concupiscenza carnale[25]. Il peccato originale si presenta, dunque, come peccato naturale: un peccato che si propaga di generazione in generazione sulla base del medesimo dispositivo che disciplina la filiazione legittima: in effetti, nella visione di Agostino, l'efficacia della propagazione è rigorosamente riservata alla linea paterna, quasi che, come nell'ordine giuridico romano, il rapporto tra madre e figlio fosse puramente fattuale, poiché nessun legame giuridico li legava reciprocamente[26]. La madre di Cristo (che avrebbe goduto di una grazia speciale)[27] poté, comunque, trasmettere al figlio soltanto la sostanza visibile della sua carne: sì che questi evitò la macchia del peccato grazie all'assenza di una *virilis copula* nel suo concepimento.

---

[25] *Opus imperfectum contra Iulianum* 1.48 *Ad hoc si haberes oculum Christianum, fide cerneres, si intellegentia non ualeres, in lumbis Adam fuisse omnes, qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis orturi, quam post peccatum, quo illi sua nuditas nuntiata est, sensit aspexit erubuit operuit*.

[26] Su questo tema più ampiamente, *infra*, p. 126.

[27] Augustin. *De natura et gratia* 36.42 *excepta itaque sancta uirgine Maria, de qua propter honorem domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi uolo quæstionem – unde enim scimus quid ei plus gratiæ conlatum fuerit ad uincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum?* Agostino sottolinea che è la pietà a imporre di riconoscere Maria senza peccato. Per l'onore del Signore, Maria non entra assolutamente in questione quando si parla di peccati.

A nulla valse ribattere, come fece Iulianus d'Eclano, chiedendo: «ma attraverso che cosa questo peccato viene a trovarsi in un bambino? Attraverso la volontà? Ma in lui non c'è stata nessuna volontà. Attraverso la forma del corpo? Ma questa l'ha data Dio. Attraverso l'ingresso dell'anima? Ma non proviene dal seme corporeo perché viene creata nuova da Dio»[28]. Nella linea di discendenza maschile si acquista, al momento del concepimento, il medesimo *status* del nostro più antico antenato. Di conseguenza è vero che si tratta di peccati altrui, ma sono pur sempre peccati paterni e, perciò, anche nostri *iure seminationis, iure germinationis*[29]. In quel tempo, a maggior ragione tra IV e V secolo, non si sfuggiva alla *condicio* della propria nascita: così come un *colonus* era subordinato *in perpetuum*, non diversamente dalla sua intera discendenza, agli obblighi inerenti alla propria *origo*, allo stesso modo, in base a quei *iura naturalia* della *propago*, era logico che, con Adamo, fossero condannati quanti erano nei suoi lombi e sarebbero venuti in quest'epoca attraverso la concupiscenza della carne; come era logico, in forza dello stesso *ius*, che chi discende da Abramo, il quale versò la decima di ogni cosa a Melchisedek, fosse, nelle successive generazioni, parimente sottoposto al medesimo obbligo[30]. Perciò tutti i figli di Adamo furono macchiati in lui per il contagio del peccato e incatenati dalla condizione della morte. E, per questo, benché siano bambini e non facciano con la volontà alcunché di buono o di cattivo, tuttavia, essendo stati rivestiti di colui che peccò con la volontà, traggono da lui la condizione di peccatori (il *peccati reatus*) e il castigo della morte, come i bambini che si rivestono in Cristo, sebbene non abbiano fatto nulla di buono con la propria volontà, ricevono da quello la partecipazione della giustizia e il premio della vita eterna[31].

Il dispositivo genealogico, che Agostino elabora, si sorregge, se si guarda al diritto, sul *ius naturale*, uno *ius*, dunque, non derivante, per i Roma-

---

[28] *Opus imperfectum contra Iulianum* 2.24.

[29] *Opus imperfectum contra Iulianum* 1.48 *Aliena sunt, sed paterna sunt, ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt*.

[30] La decima da versare ai sacerdoti: *Num*. 18.20-24, 18.25-28; *Neem*. 10.37-38.

[31] *Opus imperfectum contra Iulianum* 6.22 *Unde secundum illa, quæ prælocuti sumus, nimis occulta et multum valentia naturalia iura propaginis consequens erat ut qui erant in lumbis eius per concupiscentiam carnis venturi in hoc sæculum simul damnarentur, sicut consequens erat ut qui eo iure propaginis et ratione seminis erant in lumbis Abrahæ simul decimarentur. Omnes itaque filii Adæ in illo aspersi sunt contagione peccati et mortis conditione devincti. Ac per hoc quamvis sint parvuli et bonum quicquam vel malum non agant voluntate, tamen quia induti sunt illo qui voluntate peccavit, trahunt ab illo peccati reatum mortisque supplicium, sicut parvuli qui Christo induuntur, quamvis nihil boni fecerint sua voluntate, sumunt ab illo participationem iustitiæ et vitæ præmium sempiternæ.*

ni, da un decreto divino. Ci troviamo, in fondo, innanzi a una variante della regola che, a maggior ragione in età tardoantica, disciplinava la trasmissione degli *status*. Così come ognuno era vincolato ai doveri inerenti alla propria *origo* per diritto di nascita (che si tratti di un *decurio*, di un *collegiatus* [*corporatus*][32] o di un *colonus* non importa), allo stesso modo tutti gli uomini, come discendenti di Adamo, sono gravati dal chirografo di un debito ereditario[33].

Se si procede nell'esame delle metafore giuridiche, in Leone Magno[34] senza dubbio si percepisce, più intensamente che altrove, l'impronta degli istituti e del lessico del diritto romano. Credo, in effetti, di poter rilevare, nell'uso di alcuni lemmi e, in particolare, nell'espressione *originalis dediticii generis servitus*, un riferimento a individui o, meglio, a gruppi di individui destinati, al pari dei loro discendenti, a restare in perpetuo, a causa del loro specifico statuto, in una condizione di deteriore sottomissione: una metafora, dunque, della piena soggezione determinata dal fatto di appartenere alla discendenza di Adamo. In tre passi dei *Tractatus septem et nonaginta* si coglie, nel termine *dediticius*, la presenza di un contenuto giuridico ulteriore rispetto allo *status* del *deditus in fidem*, regolata dal *ius belli* e, dunque, dal *ius gentium*, o alla *libertas dediticia ex lege Ælia Sentia*[35]. Il vescovo parla di una *originalis dediticii generis servitus*, di un *ius ferreum dediticii seminis*, di una *captiva progenies*, nonché di *captivitatis vincla* e di *propago dediticia*. Leone Magno, utilizza la nozione di *ius originis* così come essa era usualmente definita in età tardoantica[36], per mettere meglio a

---

[32] Ch. SAUMAGNE, *Du rôle de l'origo et du census dans la formation du colonat romain*, in *Byzantion* 12, 1937, 487 ss.

[33] *Opus imperfectum contra Iulianum* 6.21 *Numquid ergo ita estis absurdi, ut aut in paradiso existimetis homines istas ærumnas fuisse passuros, si nemo peccasset, quas manifestissimum est deum nonnisi prævaricatoribus illis tunc hominibus intulisse, aut nunc eas negetis eorum posteros perpeti paradisi exsules et ubique terrarum tot tantas que miserias perferentes? Aut dicturi estis, quanto magis quisque est peccator atque impius, tanto magis eius agros parere spinas et tribulos et tanto magis eum sudare laboribus, et quanto est quæque mulier iniquior, tanto eam parientem dolores perpeti graviores? (7) Sicut ergo humanarum pœnæ miseriarum, quas communiter perferunt filii Adam a die exitus de ventre matris eorum, ideo sunt omnium, quia parentes communes sunt omnium, de quorum prævaricatione ista venerunt, ita ipsorum duorum prævaricatio tam magnum peccatum debet intellegi, ut posset omnium ex viro et muliere nascentium in deterius mutare naturam et communi reatu tamquam hereditarii debiti obligare chirographum*.

[34] Un quadro generale in S. PIETRINI, Religio *e* ius Romanum *nell'epistolario di Leone Magno*, Milano 2002, 67 ss.

[35] L. PELLECCHI, *Legge Elia Senzia sugli affrancamenti,* in *Lepor. Leges Populi Romani,* édd. J.-L. FERRARY, PH. MOREAU, in corso di pubblicazione.

[36] Un dispositivo giuridico fondamentale per comprendere come il potere imperiale tentasse, in concreto, di limitare la libertà di movimento di determinati individui: i *collegiati* o *corpo-*

fuoco la nozione di peccato originale. Se si guarda alla specifica dimensione del diritto romano, i suoi rilievi risultano estremamente interessanti perché contrassegnano la *propago dediticia* come un *ius ferreum dediticii seminis*, vale a dire come uno *status* destinato a perpetuarsi di generazione in generazione; come una degradata condizione di soggezione del prigioniero [37] e dello sconfitto alla quale non è possibile sottrarsi senza l'intervento di un salvatore [38]:

---

rati, tra i quali ricomprenderei anche i *læti* (vd. V. MAROTTA, *Il problema dei 'læti'. Fonti e storiografia*, in F. BOTTA-L. LOSCHIAVO [a cura di], *'Civitas, Arma, Iura'. Organizzazioni militari, istituzioni giuridiche e strutture sociali alle origini dell'Europa [secc. III-VIII]*. Atti Seminario Internazionale [Cagliari, 5-6 ottobre 2012], Lecce 2015, 117 ss., in part. 120, 134 ss.), nonché, soprattutto, i *coloni*. Altri ragguagli bibliografici in V. MAROTTA, Militia *e* civitas *tra III e VI secolo d.C.*, in *L'esercito romano e l'alba dell'Europa. Modelli concettuali e sperimentazioni sociali tra linguaggi, istituzioni e diritto (secoli IV-VIII)* (Convegno di studi Roma, 9-11 maggio 2019), Sant'Arcangelo di Romagna 2020, 65-100, 78 e nt. 54.

[37] È uno di quei testi nei quali si constata una sorta di equiparazione tra *dediticius* e *captivus*: vd. A. D'ORS, *Estudios sobre la "Constitutio Antoniniana"*. II. *Los dediticios y el edicto de Caracala*, in *AHDE* 15 (1944) in part. 164.

[38] Il *dediticius* non può pertanto essere identificato *tout court* con il *tributarius*, quantunque quest'ultimo paghi l'imposta, cui è tenuto, proprio a titolo di sanzione (*pœna belli*), in cambio di una libertà che gli è riconosciuta come tale dal potere romano. Tert. *Ad Nat*. 1.10.23 *Sed enim <agri tri>buto onusti uiliores, hominum capita stipendio censa ign<obiliora> (nam hæ sunt captiuitati notæ, <pœnæ>): dei uero, qui magis tr<ibutarii>, magis sancti; immo, qui magis sancti, magis tributarii*; *Apol*. 13.6 *Sed enim agri tributo onusti uiliores, hominum capita stipendio censa ignobiliora, nam hæ sunt notæ captiuitatis; dei uero, qui magis tributarii, magis sancti; immo qui magis sancti, magis tributarii*. Al pari dei campi su cui grava il tributo – che hanno minor valore di quelli che vi sfuggono – gli uomini sottoposti a imposta vivono, rispetto ai cittadini romani, in una condizione deteriore (*capita … ignobiliora*). È questo, infatti, lo stigma dello sconfitto, la *nota* che attesta la sua sottomissione. Viceversa, quanto più alto è il tributo che si impone agli dei, tanto più essi sono santi; anzi, quanto più sono santi, tanto più sono soggetti a tributo. Vd. V. MAROTTA, *I giuristi e l'Impero. Tra storia e interpretazione*, in **ΚΟΙΝΩΝΙΑ** 41 (2017) 61 ss., in part. 65-72, ove ampia lett. *Ignobiliores* (*ignobiliora*) indica il contrario di *nobiliores* (*nosco*). *Ignobiliores* sono quegli uomini che perdono o che non hanno mai goduto d'alcuna stima o dignità sociale. Cicerone (*Actio II in Verrem* 3.12) definiva *pœna belli* il *tributum soli*. D'altra parte lo *status* politico-giuridico dei *peregrini tributarii* appariva deteriore se lo si commisurava alla condizione dei *Romani*: vd., a tal riguardo, Petr. *Satyr*. 57.4 *Ridet! Quid habet quod rideat? Numquid pater fetum emit lamna? Eques Romanus es? Et ego regis filius. Quare ergo servivisti? Quia ipse me dedi in servitutem et malui civis Romanus esse quam tributarius*. *Acta Isidori <et Lamponis>* C27 (ed. MUSURILLO): vd. A. MAGNANI, *Il processo di Isidoro. Roma e Alessandria nel primo secolo*, Napoli-Bologna 2009, 20-22, 41-58, 79-110, ove ampia lett. A proposito del *tributum capitis* va ricordato anche il discorso attribuito da Cassio Dione o dalla sua fonte a Boudicca regina degli Iceni. Il suo regno, dopo la morte di Prasutagus *rex* cliente *socius et amicus populi Romani* fu integrato nella *provincia* di *Britannia* tra il 60 e 61 d.C.: Dio *Hist*. 62.3.3 (…) οὐ πρὸς τῷ τἆλλα πάντα καὶ νέμειν καὶ γεωργεῖν ἐκείνοις, καὶ τῶν σωμάτων αὐτῶν δασμὸν ἐτήσιον φέρομεν; καὶ πόσῳ κρεῖττον ἦν ἅπαξ τισὶ πεπρᾶσθαι μᾶλλον ἢ μετὰ κενῶν ἐλευθερίας ὀνομάτων κατ᾽ἔτος λυτροῦσθαι; πόσῳ δὲ ἐσφάχθαι καὶ ἀπολωλέναι μᾶλλον ἢ κεφαλὰς ὑποτελεῖς περιφέρειν; καίτοι τί τοῦτο εἶπον; (…). «(…) Oltre a pascolare e a coltivare a loro beneficio (*scil.*

Tractatus septem et nonaginta 22.107 *Non itaque iuste amitteret originalem dediticii generis seruitutem, nisi de eo quod subegerat uinceretur.*

Ibid. 30.136 *Agnoscimus enim misericordiam dei ab initio promissam et ante sæcula præparatam, per quam solam resolui captiuitatis humanæ uincla potuerunt, quibus primum hominem omnemque eius posteritatem malesuadus peccati auctor obstrinxerat, et propaginem dediticiam originali sibi præiudicio uindicabat.*

Ibid. 69.60 *Inimicus etenim generis humani mortificandæ in ipsa origine uniuersitati letale uulnus intulerat, nec poterat declinare ius ferreum dediticii seminis captiua progenies.*

2. Veritas naturæ *e controversie trinitarie*

Per i giureconsulti d'età tardo-repubblicana e del principato, la *natura* non rappresentava una norma ultima e costituente, ovvero, per esprimersi diversamente, un principio capace d'imporsi al legislatore umano[39]. A differenza di quel che accadde nelle università dell'Europa medievale, quando del diritto romano si definì una visione realista, una visione che pretendeva di rileggerne i contenuti alla luce di Aristotele e di san Tommaso, per i *iurisconsulti* dell'età del principato, la *natura* era unicamente un artificio al servizio della produzione di artifici, uno strumento liberamente impiegato per trasformare l'ordine delle cose anteriormente istituite[40]. In questo contesto, nel ristretto spazio riservatole dalla topica del diritto, i giuristi e le loro tecniche spesso si sostituivano alla *natura*, utilizzata pertanto – ha scritto Yan Thomas[41] – quale mera finzione interna al *ius civile*. Nella rap-

---

dei Romani) tutto il resto del nostro territorio, non versiamo forse anche un tributo annuale sui <nostri> corpi? Quanto meglio sarebbe stato, allora, essere venduti a dei padroni una volta per tutte piuttosto che riscattarci annualmente con titoli fittizi che attestano la condizione di libertà! Quanto meglio sarebbe stato essere trucidati e andare alla malora piuttosto che sopravvivere con tasse che gravano sulle nostre teste! Ebbene perché ho detto tutto questo? (…)».

[39] Y. THOMAS, *Michel Villey, la romanistique et le droit romain*, in *Droit, nature, histoire*, Aix-Marseille 1985, 23 ss.; ID., Fictio legis. *La finzione romana e i suoi limiti medievali*, trad. it. Macerata 2016, in part. 59 ss.

[40] Un quadro in V. MAROTTA, *Saluto Introduttivo. Una riflessione sull'idea di naturæ veritas*, in S. COLLOCA (a cura di), *The Value of Truth, The Truth of Value*. Proceedings of the International Seminar Nomologics 1, Pavia, Residenza Golgi, 14th-16th July 2011, Milano 2013, 11 ss.

[41] Y. THOMAS, *L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome*, in ID., *Les opérations du droit*, Paris 2011, 21 ss.; Y. THOMAS, *Nota sull'istituzionalità della natura a Roma*, in Y. THOMAS-J. CHIFFOLEAU, *L'istituzione della natura*, Macerata 2020, 15 ss. (ove si riprende la versione di quest'articolo, così come fu pubblicata in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Roma-Paris 1991, 201-227: *Imago naturæ. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome*).

presentazione del mondo, propria della teologia civile e del diritto dei Romani, le *res* – anche quelle *divinæ* – avevano puramente e semplicemente statuto di istituzioni. A tal riguardo sant'Agostino, in *De civitate Dei* 6.4, citando le *Antiquitates* di Terenzio Varrone, ricordò che, in quest'opera, nella quale il più erudito tra i contemporanei di Cicerone aveva verosimilmente recuperato un carattere originale del più antico sapere dei giuristi-sacerdoti (i *pontifices*), gli uomini erano considerati prima degli dei, perché le città erano state fondate per prime e solo in seguito da esse era stato istituito il culto divino: "<difatti>, come il pittore viene prima del quadro dipinto e il costruttore dell'edificio, così le città precedono le cose costituite da esse". "Dichiarazione evidente – commenta sant'Agostino – che anche le cose divine, al pari di un dipinto e di una costruzione, sono, per i Romani, un'istituzione umana" [42].

Probabilmente non riusciremo mai a stabilire se, prima di Agostino, i Padri fossero consapevoli di questa specifica dimensione del *ius sacrum* e del *ius civile*, ossia che i giuristi, allorché operavano nel loro specifico ambito, non riuscivano neppure a concepire l'esistenza di un diritto naturale sovraordinato al diritto positivo, cui il secondo avrebbe dovuto conformarsi [43]. Non di meno possiamo riscontrare l'impiego, nelle opere dei Padri, di termini che rinviano, più o meno esplicitamente, a formule giusnaturalistiche mutuate, almeno in alcune circostanze, dagli scritti della giurisprudenza. Per limitare il campo delle mie osservazioni al solo ambito della trasmissione degli *status*, vorrei, a tal riguardo, soffermarmi qualche istante su un'espressione – *naturæ veritas* – utilizzata, nello specifico significato tecnico che ora prenderemo in esame, esclusivamente da due giureconsulti (Papiniano e l'Ulpiano delle *opiniones* [44]) e da Padri latini come sant'Ilario

[42] Augustinus *De civitate Dei* 6.4 *iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de diuinis autem postea scripsisse testatur, quod prius extiterint ciuitates, deinde ab eis hæc instituta sint. eam uero inspirat et docet uerus deus, dator uitæ æternæ, ueris cultoribus suis. Varronis igitur confitentis ideo se prius de rebus humanis scripsisse, postea de diuinis, quia diuinæ istæ ab hominibus institutæ sunt, hæc ratio est: "sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam ædificium: ita priores sunt ciuitates quam ea, quæ a ciuitatibus instituta sunt"*.

[43] THOMAS, *L'institution juridique de la nature*, cit., 25; THOMAS, *Nota sull'istituzionalità della natura a Roma*, cit., 38.

[44] Pap. 12 *quæst*. D. 28.2.23pr. (*infra*, p. 131); Ulp. 2 *opin*. D. 50.1.6pr. (*supra*, p. 117): si discute, invero, della genuinità dei *libri opinionum*. Ma, come ha dimostrato B. SANTALUCIA, *I* libri opinionum *di Ulpiano*, 1-2, Milano 1971, i materiali normativi utilizzati in quest'opera sono tutti riconducibili all'età severiana. Dell'espressione *naturæ veritas*, in effetti, non si trovano altre attestazioni prima dei Padri latini del IV secolo: una parziale eccezione si rinviene in Cicerone, che adopera, in *Pro domo* 36, il lemma *veritas* in riferimento all'istituto della filiazione: *infra*, nt. 57.

di Poitiers, sant'Ambrogio e l'Ambrosiaster. Negli scritti dei primi come dei secondi, la *naturæ veritas* si pone unicamente al servizio dei meccanismi della filiazione legittima e, dunque, dell'*origo*. Sant'Ilario e sant'Ambrogio – che possono aver recepito tale nozione unicamente dalla letteratura giuridica d'età severiana – si servono di questo dispositivo per definire la filiazione eterna di Gesù e, nel quadro della polemica trinitaria del IV secolo, i rapporti tra Padre e Figlio, sottolineando l'indisponibilità e l'imprescrittibilità della sua *origo*, proprio perché il Figlio tale è – come rileveremo tra breve – *per originem*: *filius civitatem, ex qua pater eius naturalem originem duxit, sequitur*[45]; *originem per condicionem patris ducere*[46]; *filios apud originem patris*[47]; *exemplo senatorii ordinis patris originem municeps unusquisque sequatur*[48]. Insomma il figlio, seguendo il padre, ne acquista, sul piano giuridico, la stessa identità e la stessa condizione.

Ora, a ben vedere, nell'ordine giuridico romano l'istituto della filiazione legittima ha ben poco di naturale, nel significato comune del termine. Era anch'essa, ancor più di altre, un'istituzione giuridica[49]. Il matrimonio conferiva lo statuto paterno, la nascita illegittima lo statuto materno[50]. Al momento della nascita, il *vulgo quæsitus* [concepito da non si sa chi] seguiva la *condicio* della madre e, dunque, le sole modificazioni statutarie rilevanti per il figlio della sua biografia giuridica erano quelle di cui egli soffriva o si giovava *in utero*. Ma in seguito le loro esistenze giuridiche si separavano in modo netto, proprio perché la *mulier* era *familiæ suæ et caput et finis*[51]. Quel che proviene dalla donna non si inserisce nella successione del tempo, ma rappresenta, piuttosto, un principio in assoluto, proprio perché una *mulier* non può essere, in virtù del suo specifico statuto, titolare della *patria potestas*[52]. Lo statuto paterno operava, invece, in modo radicalmente differente. La paternità era inscritta in una verità puramente artificiale[53], agganciandosi soltanto al concepimento in *iustæ nuptiæ*, a un mo-

---

[45] Ulp. 2 *opin*. D. 50.1.6.1: *supra*, p. 117.

[46] C. 5.32.1. IMP. ANTONINUS A. ARISTOBULÆ (a. 215).

[47] C. 10.39.3. IMP. PHILIPPUS A. PATROCLO.

[48] CTh. 12.1.101. IMPP. GRATIANUS VALENTINIANUS ET THEODOSIUS AD BASILIUM COMITEM SACRARUM LARGITIONUM (a. 383).

[49] THOMAS, *L'institution juridique de la nature*, cit., 40; THOMAS, *Nota sull'istituzionalità della natura a Roma*, cit., 44 s.

[50] THOMAS, *La divisione dei sessi in diritto romano*, cit., 141.

[51] Ulp. 46 *ad ed*. D. 50.16.195.5: «principio e fine della propria famiglia».

[52] Cfr. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, cit., 151 ss., 153 part.

[53] THOMAS, *La divisione dei sessi in diritto romano*, cit., 148.

mento, cioè, che si ricostruiva astrattamente grazie a una *præsumptio*[54], ossia a un artificio del diritto: *pater is est quem nuptiæ demonstrant*[55].

Nel prendere in esame alcuni testi dei Padri latini del IV secolo (tutti concernenti temi inerenti al conflitto dottrinale tra niceni e ariani), occorre segnalare subito che l'espressione *naturæ veritas* intercetta uno degli elementi fondamentali della *lex naturæ*, così come essa era stata definita da Cicerone: *de rep.* 3.33 *vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*[56]. L'Arpinate sottolinea la permanenza, l'universalità e, soprattutto, la verità della natura. Già Tertulliano, nel *De anima*[57], al fi-

---

[54] Un principio, del resto, ben chiaro agli estensori – i membri del collegio dei *Pontifices* – del formulario dell'*adrogatio*: Gell. *Noctes Atticæ*, 5.19.8-9: vd. V. MAROTTA, *La formazione del* ius civile, in A. BOTTIGLIERI-A. MANZO-F. NASTI-G. VIARENGO, *Antiquissima iuris sapientia. Sæc. VI-III a.C.*, Roma 2019, 26 ss., ove bibl.

[55] Paul. 4 *ad ed.* D. 2.4.5 «il padre è colui che risulta in base al matrimonio». La presunzione è un «artificio» della scienza giuridica. Oggi, secondo le dottrine del diritto civile, parleremmo, in un caso come questo, di presunzione assoluta, non suscettibile, cioè, di prova contraria: tale era la presunzione di concepimento durante il matrimonio: per un confronto cfr., a tal riguardo, l'art. 232 1° comma c.c., nonché F. SANTORO PASSARELLI, *Dottrine generali del diritto civile*[9], Jovene, Napoli 1980, 299. Nel diritto romano non esiste un vero e proprio disconoscimento della paternità: cfr., però, Ulp. 9 *ad Sab.* D. 1.6.6 *Filium eum definimus, qui ex viro et uxore eius nascitur. sed si fingamus afuisse maritum verbi gratia per decennium, reversum anniculum invenisse in domo sua, placet nobis Iuliani sententia hunc non esse mariti filium. non tamen ferendum Iulianus ait eum, qui cum uxore sua adsidue moratus nolit filium adcognoscere quasi non suum. sed mihi videtur, quod et Scævola probat, si constet maritum aliquamdiu cum uxore non concubuisse infirmitate interveniente vel alia causa, vel si ea valetudine paterfamilias fuit ut generare non possit, hunc, qui in domo natus est, licet vicinis scientibus, filium non esse*. Si definisce figlio chi nasce da un uomo e da sua moglie. Ma – osserva il giurista – ipotizzando che un marito sia stato assente dieci anni, e poi, tornato, abbia trovato a casa sua un bambino di un anno, occorre convenire con l'opinione di Giuliano, secondo cui questi non è figlio del marito. Giuliano, per altro verso, aveva affermato che non si dovesse tollerare il comportamento di chi, dopo aver dimorato ininterrottamente con la propria moglie, non voglia riconoscere il figlio come proprio. Ulpiano, non di meno, conviene anche con quanto, a tal riguardo, aveva sostenuto Cervidio Scevola, per il quale, qualora risulti che il marito per un certo tempo non aveva giaciuto con la propria moglie per un'infermità intervenuta o per altra causa, o che il padre di famiglia era in una condizione di salute tale da non poter generare, il nato in casa, benché i vicini la pensino altrimenti, non è suo figlio. E, però, in questo testo si individua, non già un disconoscimento di paternità, ma un rifiuto del figlio in quanto tale, che il padre autonomamente decide di non accettare come sua legittima prole: cfr. F. ZUCCOTTI, *Vivagni XVI-XVII. Il diritto romano e l'antropologia giuridica. Il rischio di una soverchia superficialità*, in *RDR* 15-16 (2016-2017) 64 s.

[56] '*Est quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quæ tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet*'.

[57] 25.3 *Respondete matres, uos quæ prægnantes, uos quæ puerperæ, steriles et masculi taceant, uestræ naturæ ueritas quæritur, uestræ passionis fides conuenitur, an aliquam in fetu sentiatis uiuacitatem alienam de uestro, de quo palpitent ilia, micent latera, tota uentris ambitio pulsetur, ubique ponderis regio mutetur* (…).

ne di dimostrare la vitalità del feto *in utero*, si rivolge alle madri, incinte e puerpere e alla *veritas* della loro *natura*, capace di attestare la vitalità del feto che palpita nel loro ventre. Non di meno, se si esclude (e solo in parte) Cicerone che anticipa[58], in fondo, la famosa regola definita in *I.* 1.11.4[59], nessun altro, a eccezione dei giuristi, utilizza, prima di sant'Ilario di Poitiers e di sant'Ambrogio, l'espressione *veritas naturæ* (o *naturæ veritas*) per connotare l'istituto della filiazione.

Ilario di Poitiers, nel *De Trinitate*[60] composto tra il 356 e il 360, distingueva accuratamente la filiazione divina di Gesù, dovuta alla sua nascita eterna, dalla nostra filiazione, ossia dalla filiazione determinata dalla creazione e dall'adozione a figli. Non è un caso, dunque, che egli, esemplificando, si serva della nozione di *origo*, incentrata, a sua volta, su quella della filiazione civica, come attesta il confronto con Ulp. 2 *opin.* D. 50.1.6.pr.-1 *Adsumptio originis, quæ non est, veritatem naturæ non peremit* (…) *Filius civitatem, ex qua pater eius naturalem originem ducit., non domicilium sequitur*. È un dato, quest'ultimo, sfuggito alla meritoria monografia del 2003 di Giovanna Galassi e di Carlo Lanza sui lemmi giuridici nel *De Trinitate*[61]. Questi due studiosi, benché abbiano opportunamente enfatizzato l'intima dimestichezza del teologo con la terminologia tecnico-giuridica, non hanno segnalato la presenza, nell'opera di sant'Ilario, del lemma *origo*,

[58] *Pro domo* 36 *dico apud pontifices: nego istam adoptionem pontificio iure esse factam, primum quod eæ vestræ sunt ætates ut is qui te adoptavit vel fili tibi loco per ætatem esse potuerit vel eo quo fuit, deinde quod causa quæri solet adoptandi ut et is adoptet qui, quod natura iam adsequi non potest, legitimo et pontificio iure quærat et ita adoptet ut ne quid aut de dignitate generum aut de sacrorum religione minuatur, illud in primis, ne qua calumnia, ne qua fraus, ne qui dolus adhibeatur, ut hæc simulata adeptio fili quam maxime veritatem illam suscipiendorum liberorum imitata esse videatur.*

[59] *Minorem natu non posse maiorem adoptare placet: adoptio enim naturam imitatur et pro monstro est, ut maior sit filius quam pater. debet itaque is, qui sibi per adrogationem vel adoptionem filium facit., plena pubertate, id est decem et octo annis præcedere*. Cfr. Iav. 6 *ex Cassio* D. 1.7.16 *Adoptio enim in his personis locum habet, in quibus etiam natura potest habere* e, soprattutto, Ulp. 26 *ad Sab.* D. 1.7.15.3 e Mod. 1 *diff.* D. 1.7.40.1 *Non tantum cum quis adoptat, sed et cum adrogat, maior esse debet eo, quem sibi per adrogationem vel per adoptionem filium facit., et utique plenæ pubertatis: id est decem et octo annis eum præcedere debet*. Non può ritenersi interpolata, diversamente da quel che sostiene C. RUSSO RUGGERI, *La datio in adoptionem*, 1, Milano 1990, 291 s., la menzione, nel testo di Modestino, delle parole *id est decem et octo annis eum præcedere debet*. Come ha opportunamente sottolineato THOMAS, *L'institution juridique de la nature*, cit., 37; THOMAS, *Nota sull'istituzionalità della natura a Roma*, cit., 40 e nt. 62, alludendo implicitamente alla *solutio legibus*, nulla può inferirsi, quanto al diritto privato, dall'adozione di Alessandro Severo da parte di Eliogabalo.

[60] Un quadro in C.L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity: from «De fide» to «De trinitate»*, Oxford 2008.

[61] G. GALASSI-C. LANZA, *Il 'De Trinitate' di Ilario di Poitiers. Lemmi giuridici*, Perugia 2003.

né la sua connessione con le parole *veritas naturæ* (o *naturæ veritas*), quantunque queste ultime ricorrano ventisei volte nel *De Trinitate*[62]. Stupisce, in effetti, che non abbiano notato il contrappunto, il contrasto seppur complementare, di due lemmi, *origo* e *adoptio*, talvolta contrapposti anche negli scritti dei giuristi. Prendo in esame tre passi, in particolar modo il primo, più significativi di altri:

> 3.11.8 *Hic enim et proprius et uerus*[63] *est Filius, origine non adoptione*[64], *ueritate non nuncupatione, natiuitate non creatione.*
>
> 3.22.31 *Scito Patrem esse qui genuit, Filium esse qui natus est, natum ex eo Patre qui est, re ueritate natura.*
>
> 5.5.17 *Habemus itaque in Filio Dei Deo naturæ ueritatem.*

Cristo è Figlio proprio e vero, in forza dell'*origo*, non in conseguenza di un'*adoptio*; in forza della verità della natura, non per effetto della pronuncia di un formulario; per nascita, non per creazione. Tutti devono sapere che il Padre è colui che ha generato, mentre il Figlio è colui che è nato ed è nato da quel Padre che è tale nella realtà, nella verità e per natura. Nel Dio Figlio di Dio si constata, quindi, la verità della natura.

L'antitesi *origo / adoptio* – enfatizzata dal vescovo di Poitiers – trova fondamento nelle dottrine dei giuristi romani, che, in differenti occasioni, precisano come non debba mai anteporsi la seconda alla prima, l'*imago* alla verità della natura e, dunque, al fondamento della filiazione civica.

È a tutti noto che, a partire dal 310, il presbitero d'Alessandria Ario[65] aveva cominciato a predicare una dottrina che, accentuando l'assoluta tra-

---

[62] Hilar. Pic. *De Trinit.* 3.21.13; 3.22.31; 5.5.17; 5.5.22; 5.5.32; 5.10.14; 5.17.1; 5.18.6; 5.24.1; 5.25.32; 6.13.23; 6.23.19; 6.34.3; 6.45.21; 6.52.10; 7.12.8; 7.18.2; 7.22.50; 7.39.16; 8.13.5; 9.24.2; 9.36.10; 9.36.12; 9.41.36; 10.25.18; 11.5.11.

[63] Cfr. Iav. 4 *ex post. Labeonis* D. 28.8.11pr. *Qui filium libertinum habebat, heredem eum instituerat, deinde ita scripserat: "si mihi filius nullus erit, qui in suam tutelam veniat, tum Dama servus liber esto": is filius pupillus libertinus erat: quærebatur, si Dama liber esset. Trebatius negat, quia filii appellatione libertinus quoque contineretur: Labeo contra, quia eo loco verum filium accipi oportet. Trebatii sententiam probo, si tamen testatorem de hoc filio locutum esse apparet.* Sul tema vd. C. MASI DORIA, Verus filius *e* verus pater, in F. STURM-P. THOMAS-J. OTTO-H. MORI (edd.), Liber Amicorum *Guido Tsuno*, Frankfurt am Main 2013, 211 ss., in part. 214 ss.

[64] Cfr. Pap. 3 *resp.* D. 50.1.15.3 *Ius originis in honoribus obeundis ac muneribus suscipiendis adoptione non mutatur: sed novis quoque muneribus filius per adoptivum patrem adstringitur.* C. 8.47.7 DIOCLETIANUS ET MAXIMIANUS AA. ET CC. ATTICO. *In adoptionem quidem alienæ civitatis civi recte dato additur, non mutatur patria, ac propterea ius originis in honorum ac munerum obsequio per adoptionem non minui perspicis* (a. 294).

[65] Vd., per tutti, il classico volume di M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

scendenza di Dio, giungeva a negare la divinità del *Filius*, considerandolo una creatura che, come ogni creatura, "prima non c'era e poi ha cominciato a esserci". Il concilio di Nicea lo aveva condannato, affermando, mediante l'uso di un termine greco di chiara ascendenza filosofica, la 'consustanzialità' (*homoousía*) del Figlio con il Padre. Sant'Ambrogio, utilizzando, al pari di Ilario di Poitiers, gli istituti dell'*origo* e della filiazione civica, chiarisce in cosa consista la realtà della filiazione divina ed eterna di Gesù[66]:

> Ambros. *De fide* 1.19.126 *Arrius dicit ex nihilo dei filium. Quomodo ergo 'Filius', quomodo paterno generatus ex utero, quomodo 'eructuatum ex corde verbum' legitur, nisi ut ex intimo et inæstimabili patris intellegatur, ut scriptum est, 'prodisse' secreto? Filius enim per adoptionem aut per naturam est. Per adoptionem nos filii dicimur, ille per veritatem naturæ est. Quomodo ergo ex nihilo ille, qui ex nihilo fecit omnia?*

Il vescovo di Milano ricorda come Ario sostenesse che il Figlio di Dio viene dal nulla. Ma se così fosse, come si potrebbe leggere, nelle Scritture, che egli è 'Figlio' ed è generato dal grembo del Padre; che è la 'parola sgorgata dal cuore', se non nel senso che, come è stato scritto, è 'uscito' dal segreto intimo e inimmaginabile del Padre? Infatti si è figlio o per adozione o per natura. Gli esseri umani sono tali per adozione, ma Cristo lo è per la verità della natura. Dunque non può venire dal nulla colui che dal nulla ha fatto tutte le cose.

Questo testo, che trova riscontro anche in un'opera dell'Ambrosiaster[67] e in tante altre dello stesso Ambrogio e di Ilario di Poitiers, può, anzi deve, essere posto a confronto con un famoso frammento papinianeo:

> Pap. 12 *quæst.* D. 28.2.23 *Filio, quem pater post emancipationem a se factam iterum adrogavit, exheredationem antea scriptam nocere dixi: nam in omni fere iure sic observari convenit, ut veri patris adoptivus filius numquam intellegatur,*

---

[66] Sul contesto storico del *De fide* vd., adesso, P. Mattei, *À propos des relations entre Ambroise et Gratien: questions chronologiques et historiques que pose le «De fide»: enjeux et portée du concile d'Aquilée*, in *Augustinianum* 58.2 (2018) 409 ss.

[67] Ambrosiaster, *Ad Thessalonicenses II*, cap. 2, versus 17 *quoniam pater et filius una virtus unaque divinitas et substantia est, ideoque non dubitavit primum dominum nostrum Iesum Christum nominare, deinde deum patrem nostrum dignatione eius, non veritate naturæ, qui in tantum dilexit nos, ut filium suum daret pro nobis, deum pro hominibus, pro servis dominum, pro adoptivis filium verum, ut mors eius vita nostra sit et resurrectio eius iustificatio nostra, secundus autem adventus eius requies vitæ nostræ et gloria in æternum, ut ipsa (ista) spes consolatio sit præsentium pressurarum, per quam fundati crescerent in bonis operibus et doctrina.*

ne imagine naturæ veritas adumbretur, videlicet quod non translatus, sed redditus videretur: nec multum puto referre, quod ad propositum attinet, quod loco nepotis filium exheredatum pater adrogavit[68].

Il giurista sottolinea che nuoce al figlio la diseredazione disposta prima che il padre lo emancipasse e, in seguito, lo arrogasse nuovamente. In effetti – rileva Papiniano – occorre tener presente che, in relazione a pressoché tutto il diritto, un figlio non può mai essere considerato figlio adottivo del *verus pater*, proprio perché la *naturæ veritas* non deve essere offuscata dalla sua immagine. In altri termini il figlio, dapprima emancipato e poi nuovamente arrogato, non deve essere equiparato a chi era stato trasferito nella potestà del padre, ma va considerato, invece, come se a essa fosse semplicemente ritornato e posto, dunque, sul medesimo piano degli altri *filii naturales*, senza esser confuso con quelli che tali non sono, ossia con gli adottivi (o con gli *adrogati*).

Questi confronti, oltre a confermare la pervasiva diffusione della letteratura giuridica nel IV secolo e il suo persistente rilievo nella formazione culturale delle *élites* dirigenti dell'Impero e della Chiesa, attestano che, nonostante il peso decisivo delle sacre Scritture e delle rielaborazioni cristiane (pensiamo a Origene) della filosofia greca, anche il diritto e la terminologia giuridica, almeno nella Patristica latina, hanno interpretato un ruolo determinante nello sviluppo del pensiero teologico tra Tertulliano e sant'Agostino.

---

[68] Sul testo vd. U. BABUSIAUX, *Papinians Quæstiones zur rhetorischen Methode eines spätklassischen Juristen*, München 2011, 223, 260; altri rilievi in C. MASI DORIA, *Papiniano cita Marcello: un (piccolo) problema palingenetico*, in *Fundamina* 20.2 (2014) 606-612, in part. 606 s. Vd., inoltre, M. BRETONE, *I fondamenti del diritto. Le cose e la natura*, Roma-Bari 1998, 120 s.; ID., *Labeone e l'ordine della natura*, in D. MANTOVANI-A. SCHIAVONE (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, 266.

INDICE DEI NOMI *

* A cura di Antonio Angelosanto.

I nomi dei personaggi e degli autori antichi sono riportati in lingua latina e sono ordinati talvolta secondo il *nomen*, in altri casi secondo il *cognomen*, seguendo l'uso più consueto. Sono riportati in lingua latina anche i nomi degli imperatori romani sino a Giustiniano. I nomi dei giuristi romani sono preceduti da un asterisco. Quelli dei personaggi e degli autori medievali e moderni sono riportati nelle rispettive lingue moderne, seguendo l'uso più consueto.

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

W

X

Z